LIBRARY OF PRINCETON
FEB 28 1929
THEOLOGICAL SEMINARY

BS 500 .T46 1899
Thomas, Jacques.
M elanges d'histoire et de
litt erature religieuse

MÉLANGES D'HISTOIRE

ET DE

LITTÉRATURE RELIGIEUSE

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

M. Jacques Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse.* 1 volume in-12. . . . . 3 fr. 50

M. Léonce Couture, *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie*, brochure grand in-8°. . . . . 1 fr. 50

M. Pierre Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, quatrième édition. 1 volume in-12. . . . . 1 fr. 50

M. Pierre Batiffol, *Histoire du bréviaire romain.* Deuxième édition. 1 volume in-12 . . . . . 3 fr. 50

M. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi catholique.* Cinquième édition. 1 volume in-12 . . . . 3 fr. 50

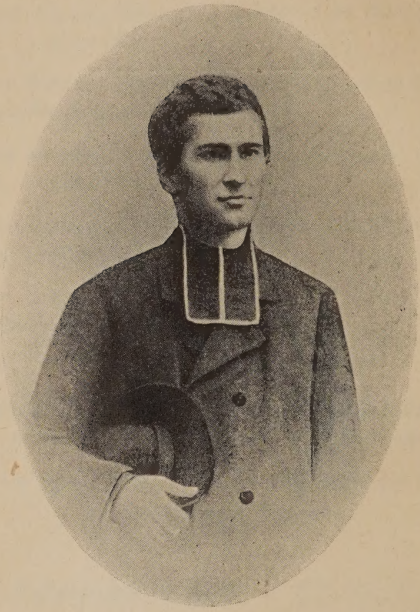
BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

publié par l'Institut catholique de Toulouse

Le Bulletin paraît le 20 de chaque mois (excepté Août et Septembre), par livraisons de 32 pages.

Prix de l'abonnement annuel { *pour la France*, **4 fr.** / *pour l'Étranger*, **5 fr.**

Typographie Firmin-Didot et C^ie^. — Mesnil (Eure).



M. JACQUES THOMAS

JACQUES THOMAS

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 23 1928
THEOLOGICAL SEMINARY

MÉLANGES D'HISTOIRE

ET DE

LITTÉRATURE RELIGIEUSE

RECUEILLIS ET PUBLIÉS

PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

1899

INTRODUCTION

M. Jacques Thomas a occupé la chaire d'Écriture Sainte et de philologie sémitique à l'Institut catholique de Toulouse, de 1881 à 1893, douze années d'un enseignement que la mort a prématurément brisé, mais dont le souvenir est un de ceux dont s'honore davantage notre jeune faculté de théologie.

M. Jacques Thomas était né à Toulouse. Après avoir achevé ses études classiques au collège des Jésuites et suivi un an les cours de l'École de droit à Toulouse, il entra à Saint-Sulpice. Il fit là ses premières études théologiques, sous la direction de maîtres excellents, dont l'un, entre autres, eut sur sa vocation scientifique une action décisive, M. Vigouroux. Là aussi l'extrême vivacité de son intelligence se disciplina dans cet esprit de piété,

de respect et de zèle, si caractéristique de Saint-Sulpice, et sans lequel les dons les plus heureux ne feraient d'un prêtre qu'un déraciné. « Savez-vous combien vous avez marqué en moi? lui écrivait, dix ans après, un de ses condisciples de Saint-Sulpice. Savez-vous que vous m'avez poussé à des lectures que je n'aurais jamais faites sans vous? Je pense à ces conversations *emballées* que nous avions parfois au retour d'Issy : je ne savais rien et je devinais moins encore, mais j'avais une envie d'apprendre que je n'ai pas retrouvée depuis, et je vous la devais. » S'il était pour les autres cet excitateur, on devine qu'il apportait à l'étude une ferveur passionnée; mais le rare mérite de Jacques Thomas était que sa passion était ensemble ardente et ordonnée. Sa culture se développa avec une égale intensité dans le champ de l'Écriture Sainte, de la philosophie, de la théologie, de l'histoire. Attiré dès lors vers les études scripturaires comme vers sa spécialité d'élection, il aurait cru sacrifier l'indispensable en négligeant les autres études ecclésiastiques.

Il quitta Saint-Sulpice, son temps de séminaire révolu, pour aller à Rome. Il fut l'hôte de cette

chère procure de Saint-Sulpice, dont M. Captier était le supérieur, et il suivit deux années les cours de la Minerve. Nous avons sous les yeux ses cahiers de notes, qui témoigneraient de l'attrait qu'avait pour lui l'enseignement dogmatique, si l'attachement que le P. Zigliara, devenu cardinal, lui gardait longtemps encore après n'était pour attester que l'illustre théologien dominicain avait trouvé en Jacques Thomas un disciple d'élite.

Ces années furent le temps de sa formation sacerdotale, mais on n'en aurait que l'esquisse la plus banale, si quelques lettres intimes n'étaient là pour nous faire pénétrer l'âme même de cette formation et comprendre à de telles confidences ce que ses amis aimèrent si vivement en lui.

A un ami d'enfance, qui venait de quitter Issy pour le Séminaire Français, il écrivait (22 oct. 1876) :

« Je tiens à vous saluer à votre arrivée à Rome, et même à vous devancer là où, selon nos prévisions, j'aurais dû arriver avec vous. La Providence ne l'a pas permis; qu'elle en soit bénie! Mais je vous félicite qu'elle vous ait conduit, au début de vos études théologiques, au foyer de la doctrine catholique. Pendant que je vous écris, vous êtes sans

doute près de cette grotte de la Sainte-Baume que nous ne reverrons jamais sans penser l'un à l'autre. Vous souvient-il de ces litanies chantées en arrivant dans le saint désert, lorsque le jour était tombé déjà depuis longtemps? Vous souvient-il de cette messe entendue, servie ensemble? Que nous étions heureux, et avec quelle ferveur nous unissions nos prières! A la veille de commencer ensemble notre droit, il semblait que nous ne devions plus nous séparer. Dieu en avait disposé autrement, et la séparation continue encore.... Cher Paul, je vous demande d'ajouter aux prières que nous faisons l'un pour l'autre, l'oraison de saint Thomas d'Aquin : *Da nobis, quaesumus, et quae docuit intellectu conspicere, et quae egit imitatione complere.* Prions plus que jamais l'un pour l'autre, pour que la lumière de la divine vérité pénètre plus vive, plus ardente dans notre intelligence; qu'elle la pénètre, et que sa douce chaleur arrive jusqu'à notre cœur. La vérité! la connaître, l'aimer, la servir, pour la faire connaître, aimer et servir, voilà notre devise, notre but. Si nous demeurons toujours dans cette constante union d'esprit et de cœur avec la vérité, nous n'aurons pas à craindre les dangers d'une étude vaine et égoïste. »

Quelques mois plus tard (26 mai 1877), Jacques Thomas écrivait à ce même ami au moment de son ordination de sous-diacre :

« Vous sentez quelle part je prends à votre joie. Que d'obstacles entre ce jour heureux et vos désirs ! Mais Dieu les a peu à peu aplanis, et vous voilà à lui sans partage. Ah ! que je voudrais être auprès de vous pour jouir des premières paroles d'un cœur qui vient de se donner à Dieu, et quelle fête, si nous avions pu nous trouver réunis avec le Père que nous aimons [1] ! Mais c'est bien loin de nous tous, loin des vôtres, seul, que vous avez formé ces liens indissolubles qui vous attachent désormais à Dieu, à Jésus-Christ et à son Église. Et cependant quelle consolation de fixer à jamais son avenir sur ce sol arrosé du sang de saint Paul votre patron, près du vicaire de Jésus-Christ, près de Pie IX... Quelle page de l'histoire s'écrit chaque jour sous nos yeux dans l'Église ! Nous y aurons notre part, nous y tracerons notre trait, notre sillon, obscur, caché, comme tout ce qui doit vivre en Dieu par Jésus-Christ, mais non moins réel pour cela... »

(1) Le révérend Père S., dominicain.

Nous avons cité ces lignes, entre tant d'autres aussi jeunes, sans craindre que les amis de Jacques Thomas nous adressent le reproche de trahir de ces sentiments éphémères dont on sourit quelquefois comme de juvénilités. Cette élévation, cette générosité, cette fougue, cette piété, cette délicate sensibilité, ces scrupules et ces désirs, c'était tout son cœur en son inaltérable essence. Il eût suffi de voir son beau regard modeste mais ardent et profond pour deviner la flamme intérieure qui animait cette frêle vie.

Il revint de Rome à Paris pour un dernier stade d'études, de 1879 à 1881. Il entendait se préparer enfin directement à la science scripturaire, en suivant les cours de l'École des Hautes Études de la Sorbonne. Saint-Sulpice lui avait appris l'hébreu; il fut pour l'assyrien l'élève de M. Pognon, pour l'arabe, de Stanislas Guyard, pour l'égyptien, de Grébaut, pour le copte, de M. Maspéro, et il s'essaya même au sanscrit avec Bergaigne. Il suivait aussi à l'Institut catholique de Paris les cours de l'abbé Paulin Martin, mais surtout les cours de notre commun maître, M. l'abbé Duchesne. Chez M. Duchesne j'eus l'occasion de

rencontrer maintes fois Jacques Thomas. Je revois encore le clair salon, très haut d'étage, mais égayé par de beaux arbres et la silhouette italienne du dôme des Carmes, où M. Duchesne aimait à nous réunir. L'abbé Thomas mettait, là comme à la Procure, toute la maison en éveil et en joie. « Jack », comme on l'appelait dans l'intimité, avait le don de provoquer l'entretien par sa curiosité sagace et informée. On imagine avec quelles ressources de science et d'esprit le maître de la maison s'y prêtait, et si la critique appliquée aux sciences sacrées était un thème à infinis renouvellements! Je me rappelle une conversation de ce genre, dont la critique avait fait tous les frais et dont le sujet était loin d'être épuisé, lorsque Jacques Thomas s'excusa de se retirer, et avoua simplement qu'il avait commencé et qu'il était pressé d'achever la lecture des articles *De Sacrificio missae* de Suarez. Ce trait suffirait à révéler à quelle famille d'esprits il appartenait, vif et riche assez pour se multiplier en tant d'efforts philologiques, trop grave pour être capable de se désintéresser du sens profond des choses.

Au printemps de 1880, il visita la Terre Sainte.

Ce fut une visite rapide au Caire, à Jérusalem, à la Mer Morte, en Samarie, en Galilée, à Césarée de Philippe, à Balbek, à Smyrne, à Constantinople, un tour devenu aujourd'hui comme élémentaire. Mais ce n'était qu'une sorte de première lecture. Jacques Thomas comptait bien revoir et revoir en détail le pays de la Bible. La rudesse du voyage, les dangers même, n'étaient point pour le décourager. Et l'admirable commentaire qu'est la Terre Sainte pour l'Écriture Sainte était un enseignement qu'il ne voulait pas négliger plus que les autres. Ses yeux perçants et jeunes savaient voir, et s'enthousiasmer de ce qu'ils voyaient, et ne voir que ce qui se voit. Telle de ses lettres datées d'Orient est pleine de tressaillements, en gardant cette notation précise, presque sèche, qui est la marque de son style.

Au cours de 1881, M. Paulin Martin ayant demandé à être déchargé des leçons d'hébreu qu'il donnait à l'Institut catholique de Paris, on pria Jacques Thomas de le suppléer. Il le fit à la satisfaction de tous. Et c'eût été plus encore la satisfaction de tous qu'il eût accepté cette fonction définitivement. Jacques Thomas hésita : on le vou-

lait à Paris, mais on le voulait plus encore à Toulouse, où la faculté de théologie demandait un professeur d'Écriture Sainte et ne voulait que lui. Notre ami revint à Paris en octobre et novembre 1881, pour achever quelques travaux, prendre conseil encore, et, après avoir longuement mûri sa décision, il se résolut à opter pour Toulouse. La chaire qu'il abandonnait à Paris fut donnée à M. l'abbé Loisy.

A Toulouse, la faculté de théologie de notre Institut catholique avait été ouverte en 1879. Le cours d'Écriture Sainte avait été confié provisoirement à un prêtre d'un grand savoir, d'une modestie plus grande encore, que sa vocation propre portait plus vers l'étude que vers l'enseignement, et qui désirait se retirer, après avoir pourtant inauguré le cours d'exégèse, le cours d'introduction et le cours d'hébreu. Jacques Thomas prit sa place.

Son premier soin fut d'organiser un solide enseignement de l'hébreu. Bien rares étaient et sont encore les grands séminaires où l'on peut en apprendre le rudiment. Nos étudiants de première année avaient besoin d'un cours élémentaire. Les

anciens pouvaient être menés plus loin : Jacques Thomas établit un cours supérieur, auquel il put joindre en certaines années un cours de syriaque.

L'économie d'un cours d'Écriture Sainte est plus difficile à établir. Certains esprits, entraînés par la routine pédagogique, semblent portés à confondre l'*introduction* avec l'Écriture Sainte elle-même. Nous devons à cette confusion invétérée que les manuels, et souvent quels manuels! se substituent aux commentaires. Quant à l'histoire sainte, existe-t-elle encore? Jacques Thomas jugeait que l'*introduction*, telle qu'elle était pratiquée, avait le tort de poser trop de conclusions sans bases suffisantes; il jugeait qu'une enquête dans les textes eux-mêmes était l'indispensable *introduction à l'introduction*, et qu'il la fallait littérale, historique, réelle, dût-elle parfois conclure autrement que les auteurs les plus classiques, et quelquefois même ne conclure point.

Comprenant l'importance de la littérature prophétique dans les graves questions agitées par la critique contemporaine, Jacques Thomas se plaça du premier coup sur ce ferme terrain qu'il voulut explorer, creuser, connaître à fond. « Les écrits des

prophètes, dit-il, se rattachent au milieu dans lequel ils ont été composés par leurs fibres les plus intimes, comme l'arbre vigoureux tient profondément au sol par les mille radicelles qui moulent leurs formes sur le terrain qu'elles pénètrent. Il n'est pas facile de les en détacher. La critique la plus exigeante a dû le reconnaître... On trouve dans les Prophètes des traces manifestes des récits et des institutions mosaïques, toujours plus abondantes à mesure que les temps avancent : voilà le fait. Ces traces ne sont-elles que des jalons indiquant les étapes d'une composition successive, ou bien supposent-elles déjà préexistant dans son ensemble le grand ouvrage sur les origines de la nation? Telle est la question que soulèvent les critiques et qui préoccupe tant aujourd'hui les esprits. Nous ne l'aborderons pas encore directement... » Cet esprit sérieux ne va pas se jeter tout d'abord au cœur d'un si difficile problème pour en donner hâtivement une solution quelconque. Sous le titre général d'*histoire critique et littéraire de l'Ancien Testament*, il étudiera pendant de longues années les Prophètes antérieurs à la captivité et en particulier Isaïe. Voici le

programme qu'il se trace : « Ce n'est pas un commentaire que nous entreprenons, mais une histoire générale des Prophètes et de leurs écrits jusqu'à la captivité. Nous déterminerons en quelles circonstances chacun vécut, de quels éléments se compose son ouvrage et à quelle situation sociale et religieuse il répond. » Ce programme est suivi avec méthode, et persévérance pour Isaïe, pour Jérémie, pour les Lamentations, pour Ézéchiel, pour Daniel, puis pour les douze petits prophètes, Les notes de cours que nous avons sous les yeux, notes très soignées et très complètes, sont un commentaire perpétuel, philologique et historique d'abord ; mais à l'occasion le commentateur s'arrête pour laisser l'historien fixer les grandes lignes qui se dégagent peu à peu, pour permettre au théologien de chercher la solution des problèmes qui se posent. Ce lui est un mince mérite de connaître les travaux anglais ou allemands; le mérite est plus grand et plus rare d'y joindre la connaissance des commentaires patristiques et de nos anciens auteurs catholiques.

Puis ce qu'il a fait pour les Prophètes, il le fait pour les épîtres Paulines, particulièrement les épî-

tres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens, l'épître aux Galates, cette dernière avec une application exceptionnelle. Il tirera de cette étude approfondie les éléments de son beau travail sur la question judaïque dans l'Église apostolique. C'est à propos de ce travail que Mgr l'évêque de Bayeux lui écrivait : « Qu'il serait à désirer que nos professeurs exposassent d'une manière historique les preuves de tradition de nos dogmes, qu'on réduit trop souvent à des textes isolés ! Les formules scolastiques sont excellentes, et il ne faut rien répudier du passé; mais aujourd'hui elles ne suffisent plus... » (7 avril 1890). Mais cette étude sur la question judaïque n'est qu'un fragment : Jacques Thomas avait donné dans son cours tout une histoire de saint Paul, de ses écrits, de sa doctrine, dont les matériaux sont demeurés dans ses notes.

Cette première manière n'est pas l'unique manière de Jacques Thomas. Il sait que les difficultés que l'on fait à la Bible tiennent peu à son histoire littéraire, presque toutes à l'histoire proprement dite. Il importe moins de savoir si le cantique de Débora est le plus vieux morceau de l'Ancien Tes-

tament, que de savoir si Samson est un personnage historique. Et ainsi pour tout le reste. Voilà pourquoi Jacques Thomas applique à l'Heptateuque et aux livres de Samuel, non plus la méthode exégétique, mais la méthode narrative : il traite des origines d'Israël, de la formation de la monarchie juive, en un exposé historique. Les livres des Rois et des Paralipomènes sont compris dans une histoire des royaumes de Juda et d'Israël, De même, l'étude d'Esdras, de Néhémie, des Machabées, et aussi d'Esther, de Tobie et de Judith, rentre dans l'histoire des Juifs sous la domination persane et grecque. Il ne craint pas d'intituler un de ses cours *Histoire du monde oriental,* comprenant sous ce titre un rapide exposé de l'histoire de la Chaldée et de l'Assyrie, de l'Égypte, de la Syrie et de la Palestine, des Mèdes et des Perses, en orientaliste qui estime que, si la Bible hébraïque n'est pas séparable de l'histoire d'Israël, le peuple de Dieu n'est pas séparable du vieil Orient.

Enfin Jacques Thomas fait entrer, non pas simplement le commentaire des Évangiles, mais la vie de Notre-Seigneur dans le programme de

son enseignement. Il applique aux Évangiles la méthode qu'il a appliquée à l'Heptateuque, celle d'un exposé historique : il reconstitue le milieu et le temps où le Sauveur a voulu paraître, il coordonne les données synoptiques de son histoire, il explique la suite et le sens de sa prédication, il résout les difficultés de tout ordre que soulève pareil travail devant qui l'entreprend avec clairvoyance. Mais de toute cette critique on ne retire point l'impression d'une science froide et négative; Jacques Thomas est un prêtre qui parle de Notre-Seigneur à des prêtres, et qui, suivant les traces du divin Maître sur un chemin aussi difficile qu'est celui de la critique, n'en écoute pas moins attentivement la voix qui parle, et sent en lui-même le *cor ardens in via* des disciples en route pour Emmaüs.

Tel était l'enseignement de Jacques Thomas. On ne peut s'empêcher de songer aux programmes des grandes facultés de théologie d'Allemagne, celle de Strasbourg, par exemple, où trois professeurs se partagent la philologie biblique, l'exégèse des textes, l'histoire d'Israël et la vie de Jésus. A lui seul, Jacques Thomas avait constitué ce triple enseignement à Toulouse.

Il eût fait bien plus encore, si la Providence l'eût permis. C'est elle qui, à Toulouse même, l'avait rapproché du R. P. Lagrange, alors professeur au scolasticat des Frères Prêcheurs. Les deux savants étaient liés d'une religieuse affection et s'encourageaient l'un l'autre. Lorsque en 1888, le R. P. Lagrange partit pour l'Université de Vienne, puis en 1890 pour Jérusalem, Jacques Thomas eut voulu l'aider de toutes ses forces dans la création de l'École pratique d'études bibliques, aujourd'hui si vivante, des Dominicains de Jérusalem. Il lui écrivait, traçant un véritable programme :

« Formez en Orient une mission permanente scientifique, qui enregistrera les découvertes intéressant l'archéologie et la géographie bibliques; qui servira de correspondant aux professeurs d'Écriture Sainte des universités catholiques ou des grands séminaires en quête de renseignements pour leurs études. A cette double fin, quand le moment sera venu, créez un organe spécial pour votre œuvre, comme la *Quarterly* de l'Exploration Fund, par exemple, comme le *Bulletin de correspondance hellénique*. Chacune de vos courses doit aboutir à un rapport scientifique. Ces travaux

amassés au jour le jour seront plus tard des matériaux précieux pour une œuvre d'ensemble. Si, depuis cinquante ans que les études de topographie palestinienne ont pris leur essor, on avait eu ainsi un bulletin catholique bien informé, bien sincère, tenu au courant de toutes les fouilles, ayant saisi des occasions de remuer le sol qui ne se présenteront plus, ayant au moins raconté fidèlement tout ce qu'on avait alors vu, quel trésor nous aurions maintenant! Il faut reprendre l'œuvre au point où elle en est, et la poursuivre. Dès que vous le pourrez, créez un bulletin spécial pour vous, j'insiste là-dessus, ce sera votre meilleur moyen de propagande, il justifiera sans cesse votre existence. Ne vous mettez à la remorque d'aucune autre revue. Les revues (quelles qu'elles soient) veulent surtout des travaux de généralisation, où l'on tire des conclusions, surtout du genre apologétique ; elles ne comprennent pas la portée d'observations désintéressées qui préparent, mais à longue échéance, les conclusions vraiment scientifiques. »

A quelque temps de là (avril 1891), le général des Dominicains autorisait la fondation de la *Revue biblique internationale*. Jacques Thomas fut

le premier à qui l'on annonça la nouvelle. « Reste à trouver des collaborateurs et des lecteurs. Vous jugez si je compte sur vous, lui écrivait son ami. Revue sérieuse, elle sera scientifique ou ne sera pas. Les abonnés se désabonneront s'ils le veulent, mais je suis navré quand M. Jaugey me demande des articles d'humour : en serons-nous toujours là? Donc à l'ouvrage, vos cartons déborderont bientôt : donnez-nous le superflu... »

Nul n'était plus que Jacques Thomas d'accord avec le R. P. Lagrange dans l'orientation à donner à la *Revue biblique internationale*. Si depuis 1892, qu'elle a pris la tête du mouvement des études bibliques en France, elle a dû, à plusieurs reprises, donner quelques coups de barre qui ont surpris les personnes peu au fait des nécessités de l'heure présente, elle n'a cessé de représenter l'exégèse réelle, progressiste, mais théologique et respectueuse, à laquelle Jacques Thomas était acquis. Mais à ce moment, notre ami touchait au terme de ses souffrances!

A son activité dévorante, dont nous venons d'essayer de fixer le souvenir, nos lecteurs auront difficilement supçonné que Jacques Thomas était

depuis sa première année de professorat à Toulouses, plus précisément depuis la fête de l'Ascension de 1882, mortellement atteint par la tuberculose pulmonaire, et que, en dépit des espoirs fragiles que le dévouement des siens s'ingéniait à renouveler, il savait ses jours avarement comptés. L'énorme travail dont profitèrent ses étudiants de Toulouse, dut être à maintes reprises interrompu par des semaines de repos absolu, des mois d'hiver passés à Nice dans l'inaction, toutes les lamentables épreuves du poitrinaire qui vingt fois se croit guéri et reprend sa tâche toujours trop tôt. « J'espère recevoir des nouvelles toujours meilleures sur votre santé, lui écrivait le cardinal Zigliara (janvier 1885) : ne soyez pas trop pressé de reprendre vos cours, mais pensez bien plutôt à retrouver toutes vos forces, dans un repos suffisamment prolongé. » Un temps vint, où il dut abandonner ses cours, les uns après les autres. Il voulut cependant à toute force continuer dans sa chambre les leçons d'hébreu, disant que, si ses élèves prenaient goût à l'étude de la langue originale, ils sauraient bien, plus tard, aller chercher les commentaires nécessaires. Lorsque se fonda la *Revue biblique inter-*

nationale, notre pauvre ami en était arrivé à l'heure où les dernières lueurs d'espérance s'éteignent. « Je ne puis plus vous rien promettre, écrivait-il au R. P. Lagrange (26 décembre 1892). Je suis désolé, découragé, et j'hésite à revenir sur le chapitre des misères, mais je vous dois ces explications; elles me vaudront au moins votre compassion, et aussi, je l'espère, quelques bonnes prières. Déjà, en vous écrivant l'an dernier, je vous avais fait entendre que mon état de santé ne s'améliorait pas; je descends peu à peu l'échelle que j'avais si péniblement remontée, en partie au moins, quand nous nous sommes connus. Cette année, me voilà même obligé d'interrompre les cours. Je ne vois plus que quelques élèves chez moi pour l'hébreu. Je verrai si au printemps je puis faire davantage... L'an dernier, pour mes cours je vivais sur les notes anciennes; il m'eût été impossible d'en recueillir de nouvelles et de faire un effort. J'ai écrit à M. Vigouroux pour me décharger de quelques articles du *Dictionnaire*, dont j'avais accepté la rédaction. Vous ne sauriez croire combien cet état m'est pénible : sentir la vie et le mouvement autour de soi, et ne pouvoir

s'y arrêter et y avoir sa part, c'est l'état des *refaïm* dans le *Seol* avec leur demi-existence... Si j'en reviens, je promets de dire à vos lecteurs ce qui s'y passe, et de leur expliquer la fameuse phrase : *Non mortui laudabunt te, Domine.* »

Il souriait au milieu de sa désolation intérieure, mais il parlait de son retour à la santé sans plus une illusion. Il régla ses dernières volontés avec l'ordre et la délicatesse qu'il mettait à tout; il voulut que ses livres fussent partagés entre le couvent des Dominicains de Toulouse, qu'il avait beaucoup aimé, et l'Institut catholique, qu'il voulait servir encore; dans une humble église de village qui lui était chère depuis sa prime enfance, il fonda des messes pour le repos de son âme et des âmes de sa famille, et, afin que les pauvres eussent leur part, une messe « pour les âmes les plus délaissées de la paroisse ». Il mourut le 5 septembre 1893, dans son domaine de la Placette près Lavaur, à l'âge de 39 ans.

Nous avons recueilli quelques essais auxquels Jacques Thomas avait pu mettre la dernière main et qu'il avait publiés en divers recueils. Plusieurs de ces essais sont des œuvres d'un intérêt dura-

ble, où l'on pourra puiser en toute sûreté comme à des sources d'une érudition exacte, d'une pensée pénétrante et juste : nul plus que notre ami n'avait de répulsion pour l'a peu près et pour le paradoxe. Il avait plus de répulsion encore pour l'équivoque : sa pensée s'exprimait avec une candeur de sens et une limpidité d'expression sans réserve. On remarquera que cette clairvoyance et cette sincérité s'allient chez lui à une égale prudence. Jacques Thomas soumet les moindres de ses dires à un contrôle attentif, il se défie de l'imagination scientifique, il recommence à son compte les expériences d'autrui. Ses hésitations tiennent à sa conscience même de savant.

Nous aurions pu donner quelques notices de plus, certaines même qui avaient trait à des questions dont l'actualité n'a fait que grandir. Mais nous avons craint que telles ou telles de ces notices ne trahissent déjà trop leur date. En ces dernières années, le progrès des études scripturaires parmi les Catholiques a été rapide assez pour vieillir bien des opinions tenues un temps pour classiques. Les discussions théologiques provoquées par l'encyclique *Providentissimus* ont pré-

cisé, dans son concept et dans ses applications, la formule de l'inspiration des Livres Saints. On voit se former un courant distinct de l'harmonistique radicale qui nous dominait jusqu'ici. Un essor nouveau est donné aux études critiques d'histoire littéraire. Cependant certains systèmes critiques, où il était permis de voir plus d'hypothèses que de faits acquis, précisent eux aussi leurs données et séparent leurs certitudes et leurs conjectures. Il tend à se créer, entre le *higher criticism* et son contraire, une zone de science vraie, où les esprits qui ont de la méthode, des connaissances et de la loyauté se trouveront en lieu sûr et en bonne compagnie.

Nous avons là confiance que les essais par nous recueillis serviront ce mouvement de ralliement, sans laisser croire que telles étapes aujourd'hui dépassées étaient le terme. Ils témoigneront mieux encore de ce que Jacques Thomas apportait à ce progrès collectif si nécessaire, et quelle perte l'enseignement catholique a faite en le perdant.

Pierre Batiffol,

Recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

MÉLANGES D'HISTOIRE

ET DE

LITTÉRATURE RELIGIEUSE

L'ÉGLISE ET LES JUDAISANTS A L'AGE APOSTOLIQUE[1]

I

Pour se répandre dans le monde, l'Église naissante dut se dégager du judaïsme au milieu duquel elle avait paru ; ce fut sa première épreuve intérieure : le fruit ne se détache pas sans douleur des entrailles qui l'ont porté. Aucun écrivain de l'âge apostolique ne s'est proposé de nous raconter les phases successives de l'épreuve, de nous en laisser un tableau d'ensemble, ni même de nous fournir sur elle avec suite des vues de détail sui-

1. *Revue des questions historiques*, octobre 1889.

vant le genre plus familier aux auteurs sacrés, encore moins de nous peindre avec précision l'attitude que prirent dans cette évolution décisive les principaux personnages de l'Église primitive.

Nous trouvons cependant des traces manifestes de la lutte qui fit le fond de cette épreuve, nous en avons des vues fragmentaires, tantôt dans des récits qui s'y rapportent plus ou moins directement, comme certains morceaux épars à travers les *Actes des Apôtres,* tantôt dans des écrits de polémique qui eurent une part active dans la mêlée, comme telles Épîtres de saint Paul, l'Épître aux Galates en particulier. Avec ces éléments on doit reconstituer la suite du débat, son développement, sa vraie portée, le rôle que jouèrent chacun des auteurs engagés : travail délicat où l'on court le risque de se méprendre sur les témoignages ou de tirer et échafauder des conclusions qui dépassent les indications et les faits sur lesquels on s'appuie.

Ces faits eux-mêmes se présentent d'une façon étrange. Quand dans le recueil du Nouveau Testament on vient de lire les *Évangiles,* où certaines paroles de Jésus conviant à Lui sans distinction toutes les nations de la terre, sont mises en si haut relief, et que l'on passe au livre des *Actes,* n'est-on pas surpris que saint Pierre, même après les lumières reçues au jour de la Pentecôte hésite en-

core à s'approcher d'un Gentil et à le recevoir dans l'Église? Après les explications données par Pierre en cette circonstance à l'Église de Jérusalem et agréées par elle sans réserve, comment les difficultés sur l'admission des Gentils renaissent-elles bientôt à Antioche et à Jérusalem? La question semble définitivement tranchée par la décision des Apôtres et des anciens : les Gentils sont reçus sans être soumis à la loi mosaïque; et voilà que peu après, à Antioche, il y a de nouvelles divergences de vues sur les observances légales, et cette fois entre les Apôtres saint Pierre et saint Paul! N'est-on pas étonné de voir Pierre mériter, de la part de Paul, ce reproche : « Comment forces-tu les Gentils à judaïser? « Cela est si étrange que, pour expliquer ces paroles, on a donné du différend d'Antioche les interprétations les plus singulières. Si saint Paul blâme saint Pierre de se conformer aux observances, pourquoi en plusieurs circonstances, d'après les *Actes*, les pratique-t-il publiquement lui-même? Pourquoi à Jérusalem s'oppose-t-il si énergiquement à la circoncision de Tite et pourquoi peu après prend-il l'initiative de la circoncision de Timothée? N'y a-t-il pas là incohérence dans les faits ou au moins dans les récits et les témoignages? Comment dans les Églises fondées par saint Paul, en Galatie par exemple, rencontre-t-on un élément qui lui est si

hostile et qui se prévaut contre lui de la pratique sinon de la doctrine des grands Apôtres, des Apôtres de Jérusalem? Comment, en fait, trouve-t-on à Jérusalem, protégée par saint Jacques et par les anciens, une Église toujours dévouée à la Loi, des fidèles innombrables que l'on présente avec complaisance comme *zélateurs de la Loi*[1]?

Ces questions ont de tout temps préoccupé à des titres divers les interprètes anciens et modernes; il serait naïf de prétendre qu'on les pose ou qu'on essaie de leur donner réponse pour la première fois. Mais le plus souvent[2] on les a envisagées séparément à mesure que dans les commentaires on rencontrait les textes qui les soulèvent. On ne s'est pas assez préoccupé de l'ensemble; on n'a pas toujours établi avec soin la suite des faits et dès lors on en a méconnu la portée. Le différend survenu entre saint Pierre et saint Paul, par exemple, a une bien autre importance suivant qu'il a lieu avant ou après la réunion des Apôtres à Jérusalem.

1. *Act.* XXI, 20.

2. Parmi les anciens, saint Jérôme et saint Augustin dans leurs lettres polémiques au sujet du différend d'Antioche (inter opp. S. Hieron. ed. Vallarsi, surtout *Epp.* 112 et 116), saint Chrysostome dans l'homélie *in Gal.* II, 11 sur le même événement, ont groupé à peu près les faits signalés, mais avant tout pour défendre leur opinion particulière sur ce sujet, au cours de la controverse et sans se préoccuper de l'ensemble au point de vue historique.

La précision à cet égard coupe court à certains expédients par lesquels on échappe parfois aux difficultés vues par le menu et, pour ainsi dire, au jour le jour; mais il y a tout intérêt à suivre les faits dans leur enchaînement et à les rétablir à leur vraie place dans l'ensemble dont ils ne sont que des parties ou ne présentent qu'un des côtés. Dès l'origine on s'est servi de ces faits contre l'autorité des Apôtres et contre leurs écrits. Il suffit de rappeler les anciens gnostiques du IIe siècle, les Ébionites et les Marcionites, par exemple, pour ne citer que les extêmes, les uns prenant de là parti contre saint Paul, les autres contre les Apôtres de la circoncision. Les païens Celse et Porphyre [1] n'ont pas manqué d'appuyer sur les mêmes faits leurs attaques contre le témoignage des Apôtres. Mais leurs difficultés, tour à tour reprises et réfutées, sont longtemps demeurées elles-mêmes éparses et isolées. C'est Baur et son école qui les ont recueillies, groupées, organisées, qui leur ont donné corps dans un vaste système de critique sur l'histoire et les documents de l'âge apostolique. Les discussions soulevées par l'école de Tubingue ont mis en lumière l'importance de la question pour les origines chrétiennes; et au lieu de s'attaquer

1. Cfr. Origène, *C. Cels.* II, 1; et pour Porphyre, cfr. saint Jérôme, *in Ep. ad Galat.* praef. lib. I et in II, 11 sqq. Cfr. aussi Julien, *ap.* S. Cyrill. Alex. *lib.* 9, *contra Iulian.* in fine.

pièce à pièce à l'édifice construit par elle, il vaut mieux reprendre à nouveau l'étude des témoignages et des faits allégués comme se rattachant à un même sujet.

Dès que les Apôtres se trouvèrent en présence du monde païen, la question se posait : l'Église resterait-elle une secte juive, la forme la plus parfaite, il est vrai, du mosaïsme, mais exclusivement réservée à la nationalité juive et à ceux qui adopteraient cette nationalité? ou bien s'ouvrirait-elle sans restriction aux Gentils, ayant selon les intentions du divin Maître le caractère absolument nouveau de religion universelle, dans laquelle s'effacent, comme les ombres devant la lumière, les pratiques locales, temporaires, nationales qui l'auraient à jamais retenue dans le monde juif? Telle est la question qui s'agite sous le couvert des observances légales et qui est au fond du grand débat dont la *réunion de Jérusalem, le différend d'Antioche, les événements de Galatie* sont des épisodes importants, les seuls bien connus de nous et qu'il convient d'étudier de près pour suivre à l'âge apostolique les phases de la lutte. Si on ne doit pas les réduire à quelques faits locaux et de secondaire importance, il faut se garder de les exagérer pour dénaturer le caractère et l'étendue du débat, comme l'a fait l'école de Tubingue. Nous n'avons pas à donner ici un exposé de

son système, — travail déjà fait de divers côtés[1]; — mais il est bon de rappeler — ce qui a été moins souvent mis en lumière — comment elle a aperçu sous un jour si trouble et si faux les origines chrétiennes.

Elle a vu, jugé les événements et même les écrits du premier âge *à travers* les erreurs et les *écrits légendaires*[2] des judaïsants des IIe et IIIe siècles; ce milieu a déteint sur toutes ses conclusions.

Elle s'est représenté saint Pierre et saint Paul sous les traits que leur prêtaient ces hérétiques, et elle a déplacé le débat qui s'agitait dans l'Église au Ier siècle; au lieu de le laisser *à côté* du collège apostolique, comme le présentent à l'unanimité les écrits contemporains, elle l'a supposé *dans* ce collège lui-même : première erreur!

Partant de là, elle a étendu le débat bien au delà de son foyer, Jérusalem : elle a tenu pour églises judaïsantes toutes celles que saint Paul n'avait pas fondées.

De plus elle a attribué à tous les judaïsants du

1. Signalons entre autres l'étude faite par un disciple même de Baur, Zeller, *Christian Baur et l'école de Tubingue*, trad. de l'allemand par Ch. Ritter (Paris, 1883); et d'autre part celle de M. Vigouroux, *Les Livres SS. et la critique rationaliste*, t. II, p. 496 sqq.

2. Surtout les *Homélies Clémentines*, où saint Paul est plusieurs fois visiblement représenté sous le personnage de Simon le magicien; cfr. par ex. II, 17, 18; XI, 35 et surtout XVII, 19, où l'allusion au différend d'Antioche est manifeste.

Ier siècle les erreurs tranchées et accusées de ceux du IIe, comme la négation de la divinité de Jésus-Christ. Enfin, chose plus surprenante, elle a voulu expliquer les événements, les croyances, les écrits de l'âge apostolique par ce débat même : *Petrinisme, Paulinisme*, tendances opposées qui leur correspondent et plus tard tendance de conciliation sont les ressorts moteurs des Églises naissantes et même créateurs des institutions non moins que des écrits qui circulent parmi elles : *deus ex machina!* Ainsi c'est à la tendance de conciliation qu'est dû le livre des *Actes;* sous l'influence de cette tendance [1], l'auteur raconte ou plutôt compose et travestit tour à tour les événements du premier âge. En veut-on une preuve? — A la réunion de Jérusalem, il prête à Pierre et à Jacques un langage tout paulinien, tandis qu'en plusieurs circonstances il fait agir Paul suivant les principes de Pierre (circoncision de Timothée, vœux, observation des fêtes juives, nazireat). — Quant aux Épîtres de saint Paul, on en rejette le plus grand nombre comme apocryphes; on n'en conserve que quatre comme d'une incontestable authenticité (aux Rom., I et II aux Corinth., aux Galates) et l'on n'y voit partout que manifestes ou attaques contre les autres apôtres. L'Épître aux

1. Cfr. Renan, *Les Évangiles,* p. 337-440; *Les Apôtres*, p. XXXIV-XXXVII.

Galates surtout, interprétée selon ces vues, sert de cheval de bataille.

Le système de Tubingue comme tel a eu son temps; mais ses conclusions ont laissé une trace profonde dans tous les écrits rationalistes de ces trente dernières années; on en sent toujours l'influence, et il n'est pas inutile de placer sous leur vrai jour, *dans un exposé fondé sur une rigoureuse analyse de témoignages*, les faits qu'une interprétation superficielle a dénaturés. La question du judéo-christianisme s'agite *dans l'Église* à l'âge apostolique, et il importe de l'étudier jusqu'au temps où les efforts et les déclarations de saint Paul, principalement dans ses Épîtres aux Galates et aux Romains, rejettent *hors de l'Église*, non ce qui est simple attachement et fidélité patriotique à la loi ancienne, ou pure condescendance à l'égard des Juifs convertis, mais ce qui est proprement erreur judaïsante portant atteinte à l'unité de l'Église et à la doctrine chrétienne du salut. Le débat s'engage d'abord sur l'admission des Gentils dans l'Église et *sur leur liberté* vis-à-vis de *la loi mosaïque;* il amène la réunion des Apôtres à Jérusalem, qui va être l'objet spécial de cet article, et nous verrons que dès lors la lutte n'est pas entre saint Paul et les autres Apôtres, mais entre saint Paul et les Apôtres, d'une part, et une fraction de l'Église, d'autre part; que non seulement les *Actes*, mais même les

écrits de saint Paul, dont on ne récuse pas l'autorité, nous présentent ainsi les faits.

II

L'erreur judaïsante est née du sol chrétien : elle a été apportée toute faite dans le cœur de Juifs convertis qui n'ont ni assez soumis leur esprit à la foi de l'Évangile pour fléchir et corriger les préjugés nationaux en ce qu'ils avaient de contraire à l'idée chrétienne. Ils mesurent celle-ci à leur étroitesse. Il en sera de même, vers la fin de l'âge apostolique, pour le *Gnosticisme :* il ne naît pas dans l'Église, mais à côté; ce sont quelques esprits imbus de doctrines malsaines qui, en entrant dans son sein sans abandonner leurs théories puisées à d'autres sources, tentent de former une gnose chrétienne.

Déjà la mésintelligence qui régnait entre *les Juifs palestiniens* et les *Juifs hellénistes* avait eu un contre-coup dans l'Église [1]; mais la querelle qui donna occasion à l'élection *des sept* demeura sans importance. Bien autrement profonde était la division qui séparait le Juif du Gentil ! Il faut des-

1. Cfr. *Act.* VI, I; ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους... » La traduction latine : « factum est murmur *Graecorum* adversus Hebraeos » méconnaît la portée de l'expression Ἑλληνισταί.

cendre au fond d'une conscience juive et voir tout ce qu'elle contient d'aversion vis-à-vis de l'incirconcis, pour mesurer l'épaisseur du *mur de séparation* (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) [1], qui divise le monde juif du monde gentil. A travers l'empire romain et au delà du côté de l'Orient, règne entre eux une ligne de démarcation bien tranchée, que la dispersion des Juifs, en les mettant tous deux en présence, fait ressortir davantage : ils vivent à côté et ne se mêlent pas. Les Juifs, il est vrai, entrent en rapport avec les païens pour leurs affaires commerciales ; parfois même quelques Juifs influents jouent un rôle politique dans les petites cours asiatiques ou auprès des gouverneurs romains, comme autrefois Daniel, Néhémie, Mardochée à la cour des rois de Chaldée ou de Perse. Mais, dans la vie sociale, domestique, religieuse, ils se tiennent [2] à l'écart, éprouvant une vive et légitime horreur pour toutes les pratiques idolâtriques ou licencieuses qui souillent la plupart des manifestations de la vie publique païenne : les assemblées, les jeux, les fêtes, les fonctions civiles. Le mariage avec les Gentils leur est prohibé : ce serait une fornication ;

1. Cette expression si heureuse est de S. Paul, *Ephes.* II, 14.

2. Les privilèges accordés aux Juifs dans les principales villes de l'empire par J. César, Auguste, Tibère, reconnaissaient officiellement cet état de choses. Les Juifs formaient vraiment une société civile et religieuse à part.

et dans les rapports de la vie privée, ils ne peuvent prendre part à ce qui est l'expression la plus significative des relations intimes, le repas commun. Ne rencontreraient-ils pas chez le Gentil ces mets impurs qui leur causent tant de répugnance [1], et peut-être même des viandes offertes aux idoles, objet d'abomination?

Les Gentils, du reste, font payer cher aux Juifs ce dédain et ce mépris, non moins que leur influence commerciale; s'ils ne peuvent se passer d'eux pour les affaires, ils ne leur épargnent pas moqueries et calomnies [2]. Le prosélytisme juif, qui paraît être une tentative de rapprochement, rend, dans un sens, plus apparente la distinction : même aux Gentils qui subissent l'influence religieuse d'Israël, l'entrée du judaïme demeure le plus souvent fermée : ils restent *à la porte* dans une position inférieure. D'autre part, cette influence, très active en certaines villes, comme à Rome, par exemple,

1. Cfr. *Act.* X, 14; XI, 8, où cette répugnance est prise sur le fait dans saint Pierre. — Rien ne scandalise plus les Pharisiens de l'Évangile que de voir N. S. manger avec ceux qu'ils appellent des « ἁμαρτωλοί » (*Math.* IX, 11. — *Luc.* XV, 2).

2. Des moqueries nous en avons un écho dans Horace (*Sat.* I, 9, 70) et Juvénal (*Sat.* XIV, 97); des calomnies, dans des historiens pourtant très graves comme Tacite (*Hist.* V, 2 sqq.); cependant il leur rend aussi indirectement hommage quand il parle en si beaux termes de la divinité qu'ils adorent : Iudaei mente sola unumque numen intelligunt,.. summum illud et aeternum, neque mutabile, neque interiturum. » (*Hist.* V, 5).

devient chez les païens un nouveau grief contre les Juifs ; elle creuse le fossé qui les sépare : elle ne le comble pas.

Or, si le Juif se renferme ainsi dans cet isolement social, il n'obéit pas seulement à un instinct de race, à des institutions nationales : il y voit une obligation religieuse ; il estime que la Loi, qui vient de Dieu, le lui commande ; c'est la Loi qui a voulu conserver en lui, pure de tout contact polythéiste, la croyance au Dieu unique ; et c'est le sentiment de cette obligation religieuse qui va faire le nœud de la difficulté, dont l'Église naissante devra se dégager peu à peu, mais non sans hésitation et déchirement.

Ce sentiment a pu s'affaiblir chez certains Juifs de la dispersion dans leurs rapports inévitables et continus avec les Gentils ; quelques-uns même ont désappris la langue nationale et sacrée et ne lisent plus les Écritures que dans la langue grecque : ce sont les Juifs hellénistes plus ou moins ouverts aux idées de la philosophie grecque. En Palestine, à Jérusalem, ils sont suspects sinon détestés ; là ce sentiment, depuis la réaction macchabéenne, est plus vivace que jamais ; les tentatives d'Hérode pour introduire la civilisation gréco-romaine, l'occupation étrangère ne le rendent que plus intense. Le parti pharisien, qui en est le représentant au plus haut degré, est le plus populaire, et

ce sont des Pharisiens convertis[1] qui insistent les premiers pour imposer même aux Gentils les observances légales.

Quand on a ainsi mesuré la profondeur du mur de séparation qui empêche le Juif de communiquer avec le Gentil, on comprend comment les Juifs, entrant dans l'Église, ne peuvent se résigner à faire ce que la Loi défend, encore moins à se mettre sur un pied d'égalité avec les ἁμαρτωλοί, à renoncer aux privilèges que leur assure le titre de vrais fils d'Abraham. Convaincus par la prédication apostolique, ils ont cru à Jésus comme au Messie déjà venu, sauveur et rédempteur de son peuple, mais ils restent juifs.

En fait, l'Église de Jérusalem, avec les Apôtres et les Anciens à sa tête, conserve longtemps une physionomie toute juive. On continue de prendre part aux cérémonies du temple ; on s'y rend aux heures de la prière[2]. Les premiers chrétiens ne se distinguent au dehors que comme des hommes plus fervents et plus dévots ; et si leur croyance à Jésus, au supplicié de la veille, comme au Messie, les expose

1. Comme le notent les *Act.* XV, 5 : Καί τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες. Pour comprendre la traduction latine : *quidam de haeresi Pharisaeorum qui crediderunt*, il ne faut pas donner au terme *haeresis* le sens qu'il a eu plus tard dans le langage ecclésiastique.

2. Cfr. *Act.* II, 46 ; III, 1, etc., XXI, 24, 26 ; XXIV, 17-18.

à la contradiction et à la persécution, ils ne se séparent pas de leurs compatriotes dans l'obéissance à la Loi et dans le culte ; ils ne renient rien de ce qu'auparavant ils avaient coutume de regarder comme obligation religieuse.

Les Apôtres eux-mêmes ne paraissent pas soupçonner les futures destinées de la communauté qu'ils dirigent, ou du moins ils ne pensent pas que l'heure des Gentils soit encore venue : il faut aller d'abord à la maison d'Israël. Une révélation spéciale est nécessaire pour déterminer Pierre à communiquer avec un Gentil. Dans l'intéressant récit de la conversion du centurion Corneille [1], nous saisissons sur le vif ces scrupules du Juif fidèle à l'égard des Gentils, chez saint Pierre d'abord, puis chez les frères de Jérusalem.

Saint Pierre déclare que ce qu'il fait en cette circonstance n'est pas permis à un Juif et qu'il n'agit ainsi que sur l'ordre formel de Dieu. « Vous savez, dit-il à Corneille et à ses gens, combien c'est *chose illicite* pour un Juif de se joindre à un étranger ou de s'en approcher [2]. » Mais saint Pierre est un esprit docile et ouvert ; ses scrupules cèdent vite à l'ordre d'en haut. Il n'oppose aucune résistance. Chez lui, derrière les scrupules légitimes, il n'y a pas ces

1. *Act.* X-XI, 18.

2. *Act.* X, 28 : ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ.

préjugés d'exclusivisme et de privilège qui en retiendront tant d'autres loin de la lumière. La parole divine qui a retenti à Joppé : « Ce que Dieu a purifié, toi ne le regarde plus comme impur, [1] » sera pour lui une indication qui éclairera d'un jour tout nouveau les enseignements du divin Maître. La lumière se fait dans son esprit, comme il le reconnaît : « Vraiment, je le comprends, Dieu ne « fait pas acception de personne [2]; mais, en toute « nation, celui qui le craint et pratique la justice, lui est agréable. »

A la nouvelle de cet événement, chez les frères de Jérusalem, la conscience juive proteste. L'exemple et l'autorité de Pierre ne suffisent pas à l'éclairer. On lui reproche d'être allé chez des incirconcis et d'avoir mangé avec eux [3]. Pierre se justifie en déclarant que l'ordre de Dieu était formel; s'il a admis ces incirconcis dans l'Église par le baptême, c'est que Dieu a manifesté sa volonté par la com-

1. *Act.* X, 15, cfr. XI, 9. ἃ ὁ Θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου.

2. Cette ancienne vérité, souvent répétée dans les Écritures (*Deut.* X, 17. — II *Paral.* XIX, 7. *Iob.* XXXIV, 19) se revèle à lui d'une façon nouvelle. Ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ Θεός· ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν. *Act.* X, 34-35.

3. *Act.* XI, 2-3; διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς λέγοντες ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς. *Manger avec les Gentils*, et non plus une fois par exception mais habituellement, c'est ce que des Juifs chrétiens venus de Jérusalem, reprocheront encore à Pierre à Antioche, et c'est à ce reproche qu'il cédera. Cfr. *Gal.* II, 12.

munication sensible de l'Esprit [1]. C'est l'argument de fait. La communauté de Jérusalem en fut satisfaite : elle ne pensa plus qu'à glorifier Dieu en disant : « Voilà donc qu'aux Gentils aussi Dieu a accordé le repentir qui donne la vie [2]. » On eût dit que la question était à jamais résolue, le mur de séparation renversé ; il l'était en fait, ou du moins il avait reçu une large brèche par laquelle devait passer la masse des Gentils. Et cependant, nous allons le voir, il était encore debout dans l'esprit de ceux qui devaient être les judaïsants.

On n'a aucun motif de soupçonner la sincérité de cette action de grâces, soit chez les Apôtres et la majorité de l'Église de Jérusalem, soit même chez les futurs judaïsants ; encore moins, en conséquence, de mettre en doute le récit de l'historien comme présentant les faits sous un jour trop favorable.

La sincérité des Apôtres et de la majorité de l'Église qui les suivait nous est garantie par leur conduite ultérieure. Ce ne sont pas eux qui s'émeuvent quand on apprend plus tard l'admission en masse des Gentils sans les observances légales : c'est une fraction à côté d'eux. Les Actes et saint Paul s'accordent à nous le montrer. Dans les Actes

1. *Act.* XI, 15-17 ; cfr. X, 44-47.

2. *Act.* XI, 18 : Ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσι ὁ Θεὸς τὴν μετανοίαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν.

on voit que ce sont seulement *certains* [1] qui réclament et agissent sans mandat; et saint Paul ne distingue pas moins fortement les Apôtres des faux frères qui veulent exiger la circoncision de Tite. L'accueil que lui font les Apôtres malgré les intrigues de ces derniers, la manière dont ils approuvent et reconnaissent son apostolat [2], montrent amplement qu'ils avaient déjà compris la voie large dans laquelle on devait marcher. Bien plus, Paul suppose [3] que Pierre, avant l'incident d'Antioche, *vit d'habitude* en communion avec les Gentils. Pierre a donc reconnu déjà ce qui fait le sujet de l'action des grâces : « Aux Gentils aussi Dieu a accordé le repentir qui donne la vie! » Or, les Actes nous racontent précisément la circonstance solennelle qui donna à saint Pierre et à l'Église de Jérusalem l'occasion de reconnaître cette vérité.

Et les mécontents, les futurs judaïsants, étaient-ils sincères en s'associant [4] à cette action de grâces? Je le crois aussi; mais, tandis que les Apôtres

1. *Act.* XV, 1, 5, 24 — partout τινές — et dans le dernier passage : τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες... οἷς οὐ διεστειλάμεθα.

2. *Gal.* II, 2 sqq.

3. Dans les paroles qu'il lui adresse à Antioche : ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς. *Gal.* II, 14. *Vivre* ἐθνικῶς, c'est avant tout, comme il résulte du v. 12, manger avec les Gentils, c'est-à-dire, entrer en communion intime avec eux.

4. Les *Actes* indiquent que non seulement ils se turent, mais aussi s'unirent à l'action de grâces : ἡσύχασαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεὸν... — De même Vulg : *Tacuerunt et glorificaverunt.*

étaient disposés à comprendre la portée et la signification du fait, eux, tout en remerciant Dieu de s'être manifesté dans la conversion du centurion Corneille, ne virent là qu'un cas isolé, une exception admirable, non un exemple qui dût servir de règle pour l'avenir, et la question restait pour eux presque entière. Ils comprenaient qu'on pût céder dans des cas particuliers quand la volonté de Dieu se manifestait si éloquemment. Mais, après comme avant, ils ne pouvaient concevoir qu'on allât contre la Loi toujours existante et dont ils ne soupçonnaient même pas le caractère local et temporaire. Certaines paroles de Notre Seigneur, interprétées d'une façon étroite, les confirmaient dans leur sentiment. Ils devaient rappeler qu'Il n'était pas venu pour détruire la Loi, mais pour l'accomplir [1]; qu'Il n'avait été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël : qu'on ne devait pas prendre le pain des enfants et le jeter aux chiens [2]..... L'interprétation étroite de ces paroles leur masquait toutes celles où le Maître indique clairement le caractère universel des temps nouveaux. De plus — et c'était le langage de la prudence humaine et en apparence de la charité — sortir de la voie qu'avait jusque là suivie l'Église

1. *Math.* V, 17 : οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.
2. *Math.* XV, 24, 26.

de Jérusalem, si fidèle aux prescriptions de la Loi et gagnant les cœurs par son obéissance, entrer en communication directe et régulière avec les Gentils, n'est-ce pas exciter le judaïsme à une nouvelle persécution, le pousser à bout, légitimer l'accusation de rebelles et d'impies? N'était-ce pas, en tous cas, éloigner les autres Juifs, arrêter le mouvement des conversions parmi eux, et cela pour gagner quelques Gentils?

Dès qu'on envisagea, au point de vue judaïsant, la conversion du centurion Corneille comme un cas exceptionnel dans lequel Dieu avait parlé, les alarmes se calmèrent. Ce ne fut pas pour longtemps; quelque palliatif que l'on imaginât, l'événement de Césarée était un exemple, un précédent, et on ne tarda pas à le suivre. Si les Gentils se trouvaient attirés à la foi du Christ, on ne devait pas les repousser; cette ligne de conduite fut suivie pour la première fois sur une grande échelle, non à Jérusalem où l'état des esprits n'aurait pas permis cette déviation, mais à Antioche; le centre du mouvement religieux se déplaçait [1] et passait de la métropole juive, incapable de le diriger, à la métropole de la Syrie, d'où le rayonnement chrétien

1. Ce déplacement coïncide avec le moment où les Apôtres quittent Jérusalem et aussi avec celui où la tradition place le séjour de saint Pierre à Antioche.

se produirait librement. A Antioche la nouvelle religion reçut son nom [1].

En apprenant ces faits, l'Église de Jérusalem envoya un délégué à Antioche : c'était Barnabé. Ce choix montre par lui-même que la majorité de cette Église n'était pas hostile au mouvement. Loin de l'entraver, le délégué en prit la direction et appela pour le seconder celui qui devait en être le plus ardent promoteur : Paul de Tarse.

La persécution d'Hérode Agrippa détourna l'attention des judaïsants ; le soulagement que l'Église d'Antioche envoya aux frères de Jérusalem pendant la famine [2], eût rendu de nouvelles récriminations bien inopportunes. Mais quelques années après, quand on apprit la rapide extension du christianisme à Antioche et le succès du récent voyage de Barnabé et de Paul [3], on ne se contint plus : il devenait évident que la religion du Christ ne resterait plus la forme la plus pure du judaïsme ; elle se découvrait comme une religion nouvelle où Juifs et Gentils seraient indistinctement reçus, où le judaïsme serait peu à peu absorbé et perdu. Cette révolution apparaissait au monde de Jérusalem comme une rébellion contre tout ce qu'on lui

1. *Act.* XI, 20-26.
2. *Act.* XI, 28 ; XII.
3. Son premier voyage apostolique raconté dans les *Actes*, XIII-XIV.

avait appris à révérer et à fidèlement garder. Le mécontentement éclata de nouveau et prit une forme plus agressive et plus définie. On chercha à jeter le trouble dans l'Église d'Antioche [1]; et quand on s'aperçut que le principal instigateur de la conversion des Gentils était saint Paul, le pharisien converti, la querelle prit la forme d'une attaque personnelle contre son ministère.

Cependant on paraissait faire une concession : on consentait à admettre les Gentils en masse, mais à la condition de les soumettre à la circoncision, c'est-à-dire aux observances légales dont la circoncision était la garantie. Et cette prétention, qui portait si grave atteinte à la propagation du christianisme parmi les païens, on l'étayait sur une erreur qui portait une atteinte encore plus grave à toute l'économie chrétienne : la circoncision est nécessaire pour être sauvé [2]. « Καί τινες... ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως οὐ δύνασθε σωθῆναι. »

Ces menées amènent la réunion de Jérusalem : la question entre dans une nouvelle phase.

III

Nous ne pouvons aborder le récit de l'événe-

1. *Act.* XV, 2.
2. *Act.* XV, 2.

ment capital dans le débat que nous étudions sans indiquer les sources auxquelles nous devons puiser les circonstances principales ou accessoires. Sur la rencontre des Apôtres et de saint Paul à Jérusalem n'avons-nous que le témoignage des Actes, qui se présente naturellement le premier, puisque cet épisode de la controverse des judaïsants y est ouvertement raconté[1]? ou bien avons-nous encore le témoignage de saint Paul lui-même dans l'Épître aux Galates? En d'autres termes, le voyage à Jérusalem, que saint Paul raconte au début du deuxième chapitre[2] de cette Épître, est-il le même que celui dont nous parlent les Actes, au chapitre XV, en rapportant les circonstances qui amenèrent la réunion générale de l'Église de Jérusalem?

Au premier abord, rien dans le récit de saint Paul ne paraît s'appliquer directement et positivement au fait raconté dans les Actes; aussi, parmi les anciens interprètes, d'ailleurs peu préoccupés de ce genre de comparaison, quelques-uns[3]

1. *Act.* XV, 1-29.

2. *Gal.* II, 10.

3. Saint Irénée, *Haer.* I, 3, c. 13. — Pelage, *in Gal.* II, 1 (*). — Theodoret, *in Gal.* II. Cfr. aussi probablement Tertullien *Adv. Marcion.* V, 2, 3, et l'*Ambrosiaster*, *in Gal.* II. — Saint Jérôme (*in Gal.* II, 1-2) cite l'opinion de ceux qui identifient ce voyage de l'Épître avec *Act.* XV; et s'il ne paraît pas lui donner son as-

(*) On peut citer aussi Primasius d'Adrumète (v. 555) qui, après le ver. 1 du ch. II, ajoute : *quando de oneribus legis quaestio mota est.*

seulement ont-ils remarqué et en passant indiqué que les deux témoignages se rapportaient au même événement. Dans l'Épître, saint Paul ne se donne pas comme envoyé par l'Église d'Antioche; la question des observances ne vient pas en première ligne et la circoncision n'est qu'incidemment rappelée; on n'y trouve ni assemblée générale, ni discours semblables à ceux que contiennent les Actes, encore moins le décret des Apôtres et des Anciens. On a tiré parti de ces différences en sens divers. Les uns, pour la plupart préoccupés de mettre à l'abri l'autorité des Actes, les ont alléguées pour montrer que les deux récits ne s'appliquent pas au même voyage : — on évite ainsi un choc entre les deux témoignages; — et par diverses combinaisons plus ou moins ingénieuses, on a essayé ou de faire coïncider le voyage de saint Paul à Jérusalem dont parle l'Épître avec un des autres voyages mentionnés dans les Actes, ou, le distinguant de ceux-ci, de l'intercaler entre eux, vaille que vaille.

Les autres, — et nous avons principalement en vue Baur et son école, profitent largement de ces différences pour contester la véracité de l'auteur

sentiment, cependant peu après in V, 5 il parle comme s'il l'admettait. — Au moyen âge, saint Thomas (*in Gal.* II) reconnaît aussi l'identité entre *Gal.* II, 1 et *Act.* XV. — Parmi les modernes, catholiques ou protestants c'est le sentiment le plus répandu.

des Actes. Celui-ci raconte bien le voyage dont parle saint Paul au chapitre II de l'Épître, mais en le travestissant singulièrement. Son procédé se trahit grâce aux contradictions que révèle la comparaison avec le récit du témoin oculaire, saint Paul. Si les divergences sont inconciliables, il est naturel de donner la préférence à ce dernier [1].

La crainte de donner prise à ces difficultés ne doit pas empêcher de reconnaître, s'il y a pour cela des raisons suffisantes et indépendantes, que le témoignage des Actes et celui de saint Paul se rapportent au même fait. Or pareilles raisons existent. Il s'agit de les rappeler et d'examiner ensuite si les divergences alléguées portent sur la substance du fait, ou du moins sont à ce point irréductibles qu'elles compromettent la vérité de l'un des récits.

Pour constater la coïncidence des témoignages par rapport au même événement [2], il suffit de re-

1. Cf. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXIX.

2. La coïncidence admise, on arrive à combiner de la façon la plus naturelle les données chronologiques fournies directement ou indirectement soit par les *Actes* et les ch. I-II de l'*Ep. aux Gal.*, soit par certains points de contact de l'histoire apostolique avec l'histoire générale (fuite de Damas avec la domination du roi nabathéen Arétas en cette ville; second voyage de saint Paul à Jérusalem (*Act.* XI, 29 XII, 25), avec la famine dans l'année de la mort d'Hérode Agrippa; fin du séjour de saint Paul à Césarée avec l'arrivée du procureur Festus). Nous indiquons seulement cette considération qui touche à toute la chronologie des temps apostoliques et qui demanderait de trop longs développements. — Saint

marquer que la situation de saint Paul, telle que la suppose le récit de l'Épître, est précisément celle qu'il avait *et qu'il a eue seulement* lors du voyage raconté au chapitre XV des Actes, entre sa première et sa deuxième mission apostoliques. En effet, l'Épître suppose *d'une part* qu'à ce moment Paul a déjà exercé avec Barnabé un ministère étendu auprès des Gentils, qu'il a joué même dans ce ministère le principal rôle; d'autre part elle suppose qu'il travaille encore avec Barnabé, qu'ils ne se sont pas séparés. Le premier point nous reporte au moins après la première mission apostolique et le second avant la deuxième, puisque c'est au début de celle-ci que Paul et Barnabé se séparèrent; nous sommes donc nécessairement ramenés au moment précis où se place le voyage du chapitre XV des Actes, entre la première et la deuxième des tournées apostoliques de saint Paul.

Une autre considération ne tend pas moins à montrer que le voyage de l'Épître n'a eu lieu *ni avant ni après* celui des Actes dont nous nous oc-

Paul parle donc dans l'Ep. aux Galates de son premier voyage à Jérusalem : *Act.* IX, 26-30=*Gal.* I, 18-19 et du 3e : *Act.* XV=*Gal.* II, 1 sq.; mais il ne dit rien du 2e : *Act.* XI, 29-30, dans lequel, d'après le langage même des *Actes*, il ne dut voir que « les anciens », les Apôtres ayant été dispersés par la persécution d'Hérode Agrippa. Or, dans l'Epître, il ne veut mentionner que les occasions dans lesquelles il eut des rapports avec les Apôtres. — Le πάλιν ἀνέβην de *Gal.* II. 1, n'exclut pas nécessairement un voyage intermédiaire.

cupons, et par conséquent qu'ils coïncident. *Ni avant,* car si déjà les Apôtres de Jérusalem avaient approuvé et reconnu l'apostolat de saint Paul et l'Évangile des incirconcis, comme il arriva dans le voyage que mentionne l'Épître, on n'aurait pas eu besoin ensuite d'aller porter à Jérusalem le débat soulevé à Antioche, comme le racontent les Actes. *Ni après,* car saint Paul, dans l'Épître aux Galates, s'efforce, pour répondre aux calomnies répandues contre lui, de rappeler les circonstances dans lesquelles il a conféré de son Évangile avec les Apôtres de Jérusalem et s'est trouvé d'accord avec eux; aurait-il omis d'indiquer d'abord la circonstance où son apostolat reçoit un éclatant hommage[1], et la liberté des Gentils vis-à-vis de la Loi une solennelle consécration? S'il ne la mentionne pas, c'est qu'elle n'est pas distincte de celle dont il parle. L'argument *e silentio* a ici toute sa valeur.

La coïncidence des deux témoignages par rapport au même événement constatée, que deviennent les divergences? rendent-elles les deux récits inconciliables de telle sorte qu'admettre l'un oblige à rejeter l'autre, ou du moins à le tenir en suspicion?

Si *a priori* ou comme d'une chose déjà démon-

1. *Act.* XV, 25, 26, 28.

trée, on part de ce principe : que saint Paul est l'antagoniste des autres Apôtres et qu'il dirige contre eux ses traits dans l'Épître aux Galates, il est clair que les deux récits prennent une couleur toute opposée : dans l'un on ne voit que division profonde, dans l'autre entente parfaite[1]; et les circonstances accessoires sur lesquelles ils divergent forment chacune large saillie où la critique trouve un appui commode pour battre en brèche l'un des récits. Mais cet antagonisme présupposé entre saint Paul et les Apôtres, comment le démontre-t-on? Par l'Épître aux Galates. Il y a donc *pétition de principe,* si on examine le récit de l'Épître, comme s'il y était déjà sûrement contenu.

Or, si l'on prend ce récit sans rien préjuger sur l'esprit qui l'anime, si l'on consent à le rapprocher de celui des Actes pour les comparer simplement et non pour les heurter l'un contre l'autre, on voit qu'ils coïncident dans les grandes lignes, qu'ils diffèrent non d'esprit, mais de ton, suivant le but de chaque auteur et les circonstances particulières dans lesquelles il écrit; que les divergences sur les accessoires, ne sont pas irréductibles, mais *peuvent* être complémentaires.

Saint Paul ne raconte pas l'événement en historien qui donne surtout les faits publics et les

1. Cf. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXIV-XXXVII.

résultats; il agite une question *personnelle* : il veut répondre aux calomnies répandues contre lui par les judaïsants de Galatie et montrer que son autorité d'apôtre n'a pas reçu d'atteinte dans ce voyage à Jérusalem, mais au contraire confirmation. Il insistera avant tout sur les circonstances plus particulières, plus intimes[1], et son ton, celui de la polémique et du combat, sera très vif, très animé. Mais pour quiconque lit ce qui est écrit, non ce qu'il croit voir entre les lignes, ses traits sont dirigés contre les ψευδάδελφοι (II, 4) non contre les Apôtres qui en sont nettement distingués (II, 6-9).

L'auteur des Actes écrit hors de la lutte, en historien, et placé déjà à cette distance où dans les événements les traits particuliers, intimes, s'effacent pour ne laisser voir que l'ensemble, les faits publics, l'issue du débat. Son récit est calme, plus complet; il ne se place pas au point de vue spécial d'un seul acteur. Il ne cache pas la lutte soit à Antioche[2], soit à Jérusalem[3]; mais il dit surtout ce qui va au dénouement, c'est-à-dire à la conciliation, à l'apaisement produit par la décision

1. Comme la révélation qui détermine son voyage (κατὰ ἀποκάλυψιν II, 2), les conférences privées avec les Apôtres (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν... *ibid.*), sa conduite et sa résistance dans le cas de Tite (*ibid.* 3-5).

2. *Act.* XV, 1, 2, 24.

3. *Ibid.* 5-7. — πολλῆς δὲ ζητήσεως.

de Jérusalem; ainsi, dans les discours de Pierre et de Jacques, l'auteur des Actes ne prend que ce qui se rapporte aux dispositions principales de cette décision, laissant de côté les précautions oratoires dont ils ont dû l'entourer pour ne pas blesser leur auditoire. Il est dès lors très naturel de n'y trouver rien que de très favorable aux vues de saint Paul; il suffit, pour cela, qu'ils ne lui aient pas été opposés. Or saint Paul lui-même le reconnaît à diverses reprises : les Apôtres de Jérusalem n'imposèrent à son enseignement aucune condition nouvelle (οὐδὲν προσανέθεντο... *Gal.* II, 6); mais *au contraire* (ἀλλὰ τοὐναντίον... *Ibid.*, 7), ils lui tendirent la droite en signe d'union (δεξίας ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας.. *Ibid.*, 9) ayant reconnu l'origine et la mission divine de « l'Évangile des incirconcis ». *Renan*, qui se sert de tout ce morceau pour faire ressortir le désaccord avec les Actes et qui ne veut voir dans la *convention* dont parle l'Ép. qu'un *modus vivendi* pratique ne touchant *pas au fond des choses*, OUBLIE NATURELLEMENT de citer cette *phrase importante* qui aurait pu le gêner et où le *fond des choses* est bien visé (...ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας... καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι. *Ibid.*, 7, 9). Ils comprirent que Celui qui agissait pour Pierre auprès des circoncis, agissait aussi pour Paul auprès des Gen-

tils (*Ibid.*, 8). Or ceux qui se sont ainsi conduits envers Paul et ont donné à son Évangile de pareilles marques d'assentiment, de l'*aveu de Paul lui-même,* n'ont-ils pas pu et dû tenir précisément le langage que leur prêtent les Actes? Qu'on lise leurs discours en face de ces déclarations de saint Paul et que l'on compare! Les deux principaux orateurs des Actes, Pierre et Jacques, figurent dans l'Épître[1] parmi ceux qui ont protesté de leur union avec Paul. L'incident d'Antioche, que raconte ensuite saint Paul[2], montre encore davantage que saint Pierre pensait et agissait comme saint Paul. Celui-ci lui reproche une défaillance dans un cas particulier, une inconséquence; mais Pierre s'était mis à vivre d'habitude en communion avec les Gentils. « Toi qui vis ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς, » lui dit saint Paul dans son reproche[3]; et plus loin, quand il veut montrer à Pierre que la nouvelle conduite de celui-ci, l'acte de se séparer des Gentils convertis comme s'ils étaient toujours des ἁμαρτωλοί, est en contradiction avec ses propres principes, son raisonnement implique que Pierre admet tout comme lui qu'on est justifié non par la loi, mais par la foi. « Nous juifs de naissance..., *ayant reconnu* que nul n'est justifié

1. *Gal.* II, 9.
2. *Gal.* II, 11 sqq.
3. *Gal.* II, 14.

par les œuvres de la loi, mais par la foi de Jésus, *nous aussi avons cru au Christ Jésus* afin d'être justifiés par la foi du Christ et non par les œuvres de la loi[1]. » Si donc saint Paul lui-même suppose chez saint Pierre pareil principe, pourquoi ne veut-on voir qu'un langage d'emprunt dans le discours des Actes quand Pierre dit : « C'est par la grâce du Christ Jésus que nous croyons être sauvés de la même façon que ceux-ci, les Gentils[2] ? » On dirait presque que saint Paul, dans le discours d'Antioche[3], vise la circonstance solennelle, c'est-à-dire la réunion de Jérusalem, où saint Pierre a proclamé ces principes avec lesquels, dans un moment de faiblesse, il met en contradiction sa conduite.

Ces remarques faites sur le but et le ton propres à chacun des récits, la coïncidence dans les lignes générales se présente aisément, d'autant plus remarquable que les récits paraissent plus

1. *Gal.* II, 15, 16.

2. *Act.* XV, 11. Saint Pierre dans les *Actes*, après avoir affirmé que Dieu a purifié par la foi le cœur des Gentils (τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν... XV, 9) reconnaît qu'eux Juifs croient être sauvés de la même manière que ceux-ci : διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι... Et saint Paul montre à Pierre qu'il se met en contradiction avec sa conduite ordinaire (II. 14), bien plus, avec ses principes connus : ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι... εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰςΧ. Ἰ. ἐπιστεύσαμεν ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου (15-16).

3. *Gal.* II, 15-16.

indépendants l'un de l'autre et d'un tout autre accent.

Il s'est élevé dans l'Église, une vingtaine d'années après sa fondation, une *vive* discussion[1] : comme l'Épître, les Actes le constatent et les données chronologiques qu'ils fournissent en remontant à partir de l'emprisonnement de Paul à Césarée, comme celles de l'Épître[2] prises indépendamment et dans un autre sens depuis la conversion de Paul, nous ramènent approximativement à la même date.

La discussion a pour objet la condition d'admission des Gentils dans l'Église, c'est-à-dire leur liberté vis-à-vis de la Loi, en particulier elle porte sur la circoncision; c'est ce que déclarent les Actes[3]. Dans l'Épître, le même objet est suffisamment indiqué, quand saint Paul parle de *liberté* à laquelle on veut attenter, d'*évangile des incirconcis* finalement approuvé, et surtout quand il mentionne le cas de Tite (*Gal.* II, 3), auquel on avait voulu appliquer la prétention générale dont parlent les Actes.

L'issue du débat est la même dans les Actes et dans l'Épître : il se termine ici et là en faveur des Gentils convertis.

1. XV, 1, 2, 5, 7, 24.
2. *Gal.* I, 18; II, 1.
3. *Act.* XV, 1, 5.

Enfin le rôle des acteurs principaux est déterminé d'une façon semblable; ce sont les mêmes divisés en trois groupes dans les deux récits : Paul et Barnabé, apôtres et défenseurs des Gentils; la fraction mécontente qui suscite la dispute; entre eux les Apôtres de Jérusalem. On ne met pas en doute que l'attitude des deux premiers groupes, des deux extrêmes, ne soit la même dans les deux récits, mais celle des Apôtres est-elle présentée de façon différente? Pas davantage; ce ne sont pas eux qui soulèvent la question, mais une fraction à côté d'eux, remarquent bien les Actes[1], et ceux qui réclament n'agissent pas sous le patronage des Apôtres[2]. Saint Paul, dans l'Épître, ne les représente pas avec moins de force comme gens qui sont sans mission[3], qui s'introduisent d'eux-mêmes et furtivement dans ses relations avec les Apôtres. Il les distingue donc des Apôtres aussi positivement, et même plus énergiquement que les Actes. Dans les Actes et dans l'Épître, ce sont ces *faux frères* qui sont les rivaux de saint Paul; ici et là, les Apôtres sont d'accord avec saint Paul : dans l'Épître c'est dit en quelques mots, mais bien expressifs : οὐδὲν προσανέθεντο... δεξίας ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας; ils reconnaissent

1. *Act.* XV, 1, 5, δέ.. τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων...
2. *Act.* XV, 24, τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες... οἷς οὐ διεστειλάμεθα.
3. Τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους.

l'évangile des incirconcis, τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας. Dans les Actes, les discours de Pierre et de Jacques, la décision finale mettent en scène la même attitude.

Il reste encore un doute : saint Paul, dans l'Épître, ne parle-t-il pas avec une certaine ironie des Apôtres quand il les désigne quatre fois en quelques lignes sous ce titre : *Ceux qui sont réputés quelque chose*[1]? au moins indirectement, par là ne les présente-t-il pas comme adversaires? — Cette ironie, si ironie il y a[2], viserait-elle les Apô-

1. Τοῖς δοκοῦσιν... τῶν δοκούντων εἶναί τι... οἱ δοκοῦντες... οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι... II, 2, 6, 9.

2. En effet, la plupart des commentateurs anciens entendent l'expression *bonâ fide* sans ironie et plutôt comme un hommage rendu à la réputation dont jouissaient les Apôtres; c'est un ἐγκώμιον pour saint Chrysostome (*in h. l.* : καὶ πάλιν οὐ τὸ εἶναι ἀναιρῶν τοὺς δοκοῦντάς φησιν, ἀλλὰ καὶ τῆν τῶν ἄλλων παραλαμβάνων γνωμὴν... — Ce que B. de Péquigny (*in h. l.*) rend heureusement : « Hoc verbum *videbantur* non tollit rei veritatem sed famam addit veritati. » — Ces paroles de saint Chrysostome résument bien l'impression de la plupart des anciens, et beaucoup d'interprètes modernes la partagent; cfr. Ellicott, Alford, éd. 1884, B. Weiss. *Handb. d. N. T...* § 14, n. 7, 1886. En elle-même l'expression οἱ δοκοῦντες prise seule ne comporterait pas ironie, comme en plusieurs passages d'auteurs profanes; elle équivaudrait à οἱ ἐπίσημοι cfr. *Theodoret, in h. l.*, ou à οἱ ἔνδοξοι cfr. *Theophylacte, in h. l.*, *Hésychius;* mais ce qui lui donne ici une portée singulière, c'est la *répétition à si peu d'intervalle* d'un terme qui n'est pas ailleurs employé pour désigner les Apôtres ; ce sont, plus encore, les additions aux vv. 6, 9 ; δοκ. εἶναί τι, στῦλοι εἶναι... la première surtout a quelque chose qui sonne mal, par ex. *Gal.* VI, 3 ; cfr. I *Cor.* III, 7; *Act.* V, 35... Il est bon de constater que quelques interprètes grecs, malgré l'explication courante, ont ici senti, dans l'ex-

tres, que saint Paul n'aurait pas moins constaté leur accord avec lui, et ceci nous suffit pour faire coïncider son récit avec celui des Actes dans les grandes lignes. Mais, disons-le bien haut, l'ironie ne peut viser les Apôtres. Le supposer, ce serait porter atteinte à la sincérité de saint Paul ; à moins qu'il n'y ait en lui le *oui* et le *non* — ce dont il se

pression, un ton de blâme et, l'appliquant aux Apôtres mêmes, s'en tirent par leur théorie de l'οἰκονομία, cfr. *Oecumenius in h. l.* et Photius cité ap. *Oecumen.;* quelques latins aussi, saint Augustin, Pelage, dans leur *Comment. in h. l.* au v. 6 prennent l'expression en mauvaise part, mais ils ne l'appliquent pas aux Apôtres ; ce qui est une faute manifeste. — L'expression s'explique plutôt comme le οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι de *II Cor.* XI, 5 ; XII, 11, dirigée non contre les Apôtres, leur titre et leur mission, que saint Paul reconnaît si expressément aux vv. suivants 7-9, mais contre la manière dont les judaïsants les exaltent et se prévalent d'eux. — Notons que dans la *Vulg.* la pointe d'ironie est beaucoup plus accusée et paraît atteindre directement les Apôtres, non seulement parce que le texte actuel ajoute partout *esse aliquid*, qui dans le grec ne se trouve qu'une fois au v. 6, mais surtout parce qu'il rend le participe δοκοῦντες par l'imparfait *qui videbantur ;* ce qui écarte davantage le sens οἱ δοκ. pris absolument, et nous reporte au moment de la réunion de Jérusalem, tandis que le présent ramène aussitôt l'esprit à la réputation surfaite et exclusive que les judaïsants sont en train de répandre et que les fidèles Galates n'acceptent que trop. (L'*Amiatinus*, comme le texte du *Comment.* de saint Jérôme, n'a qu'une fois le *esse aliquid ;* la vieille Vulg., telle que la représente le *Claromontanus*, traduit par le présent au v. 6 : *qui videntur.*) — Dès lors avec l'imparfait, l'opposition si accusée entre le ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι et la parenthèse ὁποῖοί ποτε ἦσαν se trouve bien amoindrie, et de plus le traducteur latin prend πότε pour l'adverbe (*aliquando*) et c'est plutôt la particule donnant à ὁποῖοι le sens de *qualescumque*, comme l'a bien vu le traducteur syriaque. Dans un passage si important, il ne faut négliger aucune nuance.

défend si fort (II Cor. I, 1-19), — il ne peut se prévaloir de l'accord si entier qui a eu lieu entre lui et les Apôtres, déclarer leur mission divine comme la sienne qu'il compare à celle de Pierre [1], les regarder par conséquent comme ministres du même Évangile, reconnaître leur autorité au point d'aller conférer avec eux de peur de courir ou d'avoir couru en vain [2] ou même aller les voir par honneur et déférence [3], et en même temps, dans un même récit, vouloir les dénigrer, se moquer d'eux! Ce n'est pas possible. Il faut donc chercher une autre adresse pour ses pointes ironiques. Or elle n'est pas difficile à trouver. Quels adversaires saint Paul a-t-il en vue dans toute l'Épître? — les judaïsants qui portent le trouble en Galatie et qui, dans leurs attaques personnelles contre saint Paul, le mettent en opposition avec les autres Apôtres; autant ils diminuent son autorité, autant ils relèvent, exaltent celle des autres, ne parlant d'eux qu'avec des titres pompeux. Saint Paul les prend dans leurs propres filets et leur dit : « Oui, ceux qu'on exalte devant vous, Galates, que vous avez en si haute estime, qu'on répute les colonnes, eh bien! ceux-là même ont reconnu mon évangile,

1. Πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον... καθὼς Πέτρος... ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ... ἐνήργησεν καὶ ἐμοί... *Gal.* II, 7, 8.

2. Ἀνεθέμην... κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν μή πως εἰς κενόν... *Gal.* II, 2.

3. Ἱστορῆσαι Πέτρον. I, 18

m'ont donné leur droite en signe d'union .... » A qui va l'ironie? — à ceux dont on démasque le jeu, qui se servent du nom des Apôtres comme d'un bouclier pour leur propre doctrine, ou d'une arme contre saint Paul, et un peu aussi aux trop crédules Galates qui se sont laissé duper par ces titres pompeux, mais nullement aux Apôtres eux-mêmes, dont saint Paul a peint en termes si expressifs la loyale conduite sans un mot de réserve. Ce qui a fait illusion, c'est que l'ironie est bien en effet à propos des Apôtres, mais non contre les Apôtres; c'est aussi que l'on a lu ce passage (*Gal.* II, 1-10) en le détachant du reste de l'Épître et on a oublié les vrais adversaires que saint Paul y a constamment en vue depuis le premier mot jusqu'au dernier; c'est enfin, et plus encore, qu'on a étudié le morceau avec les préjugés d'école, bien décidé à y trouver trace de l'antagonisme de saint Paul et des Apôtres de Jérusalem et à faire flèche de tout bois.

Quand on a constaté les rapports des deux récits dans les grandes lignes, les divergences sur les accessoires perdent de leur intérêt. Seraient-elles réelles, qu'elles ne porteraient pas atteinte à la réputation de sincérité, et même, dans une certaine mesure, d'exacte information chez l'historien. Mais, examinées de plus près, la plupart des di-

vergences signalées, sinon toutes, se réduisent à des circonstances racontées par l'un, négligées par l'autre et qui, ne s'excluant pas, peuvent être *complémentaires*. Il suffira le plus souvent de les indiquer pour le reconnaître.

Dans l'Épître, saint Paul va à Jérusalem sur un ordre d'en haut [1]; dans les Actes [2], il y est envoyé par l'Église d'Antioche. — Saint Paul relate le fait personnel, comme on doit s'y attendre; l'historien, le fait public; ils ne s'excluent pas. C'est ainsi que, dans les Actes mêmes, quand l'auteur raconte les événements qui accompagnèrent le premier voyage de saint Paul à Jérusalem, il nous apprend que, menacé par les Juifs, l'Apôtre s'éloigna *sur les instances des frères* [3]; mais saint Paul, parlant de lui-même, a pu nous donner un détail plus intime dont les circonstances l'amènent à parler; dans le discours au peuple [4], il déclare que son zèle pour la cité sainte l'y aurait retenu, mais il a quitté la ville à *la suite d'une vision*.

Dans l'Épître, on parle de Barnabé et de Tite comme compagnons de saint Paul; dans les Actes, Tite n'est pas mentionné. — Les Actes nomment les délégués principaux de l'Église d'Antioche, non

1. Κατὰ ἀποκάλυψιν. *Gal.* II, 2.
2. *Act.* XV, 2-4.
3. *Act.* IX, 29-30.
4. *Act.* XXII, 17-21.

les compagnons personnels ; du reste, ils supposent positivement qu'il y eut avec Paul d'autres compagnons que Barnabé [1] ; et les Actes mentionnent la réclamation des Pharisiens convertis comme s'ils faisaient allusion à la pression exercée sur les compagnons de saint Paul : ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτούς [2].

Dans l'Épître, Paul vient pour faire reconnaître la liberté de son apostolat ; dans les Actes, c'est pour qu'on dispense les païens convertis du joug de la Loi. — Il est clair que les deux choses s'impliquent l'une l'autre. Nous avons dit pourquoi saint Paul n'est amené dans l'Épître qu'à parler de la *question personnelle*. D'ailleurs, dans les Actes, la lettre des Apôtres et des Anciens [3] renferme une phrase qui approuve et loue la mission de Barnabé et de Paul auprès des Gentils ; et, d'autre part, dans l'Épître, l'expression caractéristique τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας [4] donne assez à entendre qu'on admit les Gentils à partager les bienfaits de l'Évangile sans la circoncision.

Dans les Actes, il s'agit d'une assemblée publique ; dans l'Épître, d'entrevues privées avec les Apôtres. — Encore une fois, celles-ci n'excluent

1. *Act.* XV, 2 : Καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν.
2. *Act.* XV, 5, cfr. *Gal.* II, 3.
3. *Act.* XV, 25-26.
4. II, 7.

pas celles-là ; avant tout l'historien rapporte le fait public. Saint Paul ne veut parler que de ses rapports particuliers avec les Apôtres ; sur ces rapports on a semé des doutes malveillants. Il constate que dès le début ils ont été d'accord avec lui ; son intention en se rendant à Jérusalem n'était que de conférer avec eux. Les mécontents provoquèrent la réunion générale. Au reste, dans la phrase où il parle de ces entrevues privées : ἀνεθέμην... κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, la nuance qu'introduit la particule δέ, opposant ces réunions privées à d'autres ou à un autre, fait allusion à une réunion publique.

L'Épître ne parle pas du décret que rapportent les Actes, et cependant saint Paul n'aurait pas manqué de l'alléguer contre les judaïsants de Galatie, *s'il eût existé*, disent tout court ceux qui récusent le témoignage des Actes, — *s'il eût existé, déjà*, disent ceux qui par cette divergence veulent prouver que la visite à Jérusalem de l'Épître est antérieure à celle du chapitre XV des Actes. — Répondons d'abord à ces derniers. Qui prouve trop ne prouve rien. Leur argument irait beaucoup plus loin qu'ils ne veulent ; car il s'ensuivrait non seulement que la visite dont parle l'Épître, mais encore que l'Épître elle-même est antérieure à cette visite des Actes : ce qui est inadmissible, ce que personne ne soutient. L'argument doit donc pécher par quelque endroit ; en nous tournant

du côté des autres opposants, nous allons le voir.

Contre ceux-ci, il suffit de rappeler encore une fois que saint Paul veut seulement constater son accord personnel avec les autres Apôtres; du reste, en notant qu'on a admis et reconnu τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, il suppose suffisamment ce qui fait le fond de la décision de Jérusalem.

Mais ne reste-t-il pas bien étrange que saint Paul n'allègue pas ce décret, qui, semble-t-il, aurait fermé la bouche aux judaïsants? De même, peut-on ajouter, n'est-il pas encore plus surprenant, si le décret existe, que saint Paul, traitant dans les Épîtres aux Corinthiens et aux Romains (cf. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXVII-XXXVIII)[1] la question des viandes immolées ou des aliments, ne dise rien du décret qui a prévu le cas? Bien plus, la solution qu'il donne ne cadre pas avec celle de Jérusalem : il interdit la manducation de ces viandes à raison du scandale et là seulement où il peut y avoir scandale, tandis que le décret l'interdit simplement.

Dans l'Épître aux Galates, le silence au sujet du décret de Jérusalem se comprend aisément, si l'on considère la teneur et la portée de ce décret. Il répondait strictement et d'une façon toute prati-

1. *I Cor.* VIII, X; *Rom.* XIII. Nous pourrions même mettre simplement de côté le passage de l'Ep. aux Romains; car rien ne prouve qu'il y soit questions d'observances judaïques telles que celles du décret de Jérusalem (abstinence d'idolothytes, de viandes étouffées).

que à la difficulté qu'on avait soulevée à Antioche et à Jérusalem; il ne répondait plus à la position nouvelle qu'avaient prise les judaïsants. Quand nous aurons étudié leur évolution après la réunion de Jérusalem, ceci ressortira clairement. On s'était demandé à Jérusalem : faut-il obliger les Gentils à la circoncision et aux observances légales? — Non, avait-on répondu solennellement; mais la *lettre* du décret ne paraissait pas toucher au côté doctrinal de la question; de plus elle ne parlait que des Gentils, ne disait rien des Juifs, et par conséquent semblait laisser intactes leurs obligations vis-à-vis de la Loi. Grâce à cette lacune, l'erreur judaïsante put se reformer en ligne plus compacte et peut-être plus dangereuse derrière ce décret. Les Juifs restent toujours soumis à la Loi, dira-t-on, donc ils doivent s'abstenir, comme avant, de tout commerce avec les Gentils : déduction en apparence si rigoureuse qu'avec elle on intimidera Pierre à Antioche [2]. Si les Gentils, ajoutera-t-on, veulent entrer en communion directe avec nous, qu'ils reçoivent le signe de la circoncision et deviennent ainsi, comme nous, vrais fils d'Abraham, véritables héritiers de la promesse. On admettait bien les Gentils à la foi sans la circoncision, comme l'avait décidé l'Église de Jérusalem, mais de par la

2. Cfr. *Gal.* II, 11-12... et 16-17 où saint Paul s'applique à montrer que bien à tort Pierre a cru aller contre la loi.

Loi on devait s'abstenir de communiquer d'une façon intime avec eux. On les traitait comme des prosélytes [1] de la porte auxquels le décret paraissait les vouloir assimiler, et en les tenant ainsi à l'écart, on les contraignait moralement à judaïser, comme saint Paul le reprocha à saint Pierre quand cnlui-ci se sépara d'eux à Antioche : πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν [2].

Or, après cette évolution, saint Paul pouvait-il opposer le décret de Jérusalem aux judaïsants? S'il avait essayé de le faire, aussitôt ils avaient la réponse prête et triomphante : « Mais, c'est vous qui dépassez la décision de Jérusalem ; nous en sommes les stricts et fidèles observateurs! » Et, en effet, nous le verrons, Paul dépassait la *lettre* du décret, mais il en était le véritable et autorisé interprète selon *l'esprit :* il en déduisait sans reculer ni hésiter toutes les conséquences. Cependant il eût été difficile de faire entendre raison sur ce point à des adversaires opiniâtres et d'engager la lutte sur le texte du décret. Élevé dans les écoles juives de ce

1. Cette idée, que les chrétiens juifs auraient voulu tenir les Gentils convertis comme de simples prosélytes, se trouve déjà formulée par Primasius (v. 555) dans sa préface du commentaire des Ep. de Saint Paul (Migne, *P. L.*, t. 68, p. 415), il fait dire aux Juifs : « Aequumne est ut hodie ab idolis vos convertentes nobis comparemini, et non potius proselyti sitis, sicut semper fuistis in lege? »

2. *Gal.* II, 14.

temps, aux pieds de Gamaliel[1], Paul connaît l'infirmité de ces discussions, de cette casuistique rabbinique sur les *dires des Anciens*, qui est en train de s'élaborer oralement et qui doit au siècle suivant se déposer par écrit dans la *Mischná* pour être encore développée dans la *Gemará* de Tibériade et dans celle de Babylone. Il s'est bien gardé de lancer dans cette voie la doctrine chrétienne : lui, Apôtre, non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'aucun homme — ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου[2] — il a reçu et communique la doctrine sans intermédiaire comme il la voit, non à travers le décret de Jérusalem, mais en elle-même, en Jésus-Christ offrant pour tous, Juifs et Gentils, une suffisante réparation et vivant d'une même et seule vie en tous les croyants, Juifs ou Gentils. C'est en se plaçant à ce point de vue élevé qu'il espère avoir plus facilement raison de l'erreur judaïsante et montrer qu'elle porte une atteinte essentielle à l'économie chrétienne du salut. La démonstration a une bien autre force, un bien autre intérêt pour toutes les générations chrétiennes, que si l'Apôtre s'était borné à discuter les termes du décret de Jérusalem; nous comprenons qu'il l'ait laissé de côté et nous ne nous en plaignons pas.

1. *Act.* XXII, 3; XXIII, 6.
2. *Gal.* I, 1.

Le silence de saint Paul sur la décision de Jérusalem, dans l'Épître aux Galates, ne peut donc pas servir d'arme contre l'existence de cette décision. S'il ne l'allègue pas, c'est qu'elle ne répondait plus aux besoins de la lutte au moment où il écrivait l'Épître; c'est que l'Apôtre avait une réponse plus décisive et plus pleine.

Quant au silence sur le décret dans les Épîtres aux Corinthiens et aux Romains à propos des viandes immolées et de la distinction des aliments, que prouve-t-il? Au premier abord il paraît singulier. Mais remarquons que l'existence même de discussions sur les viandes immolées à Corinthe et de scrupules au sujet des aliments chez certains fidèles timorés à Rome, suppose précisément une mesure générale, sur les applications de laquelle on ne s'entend pas, les uns étant disposés à en exagérer le sens et la portée, les autres enclins à s'en affranchir trop complètement, au mépris de la conscience des faibles, sous prétexte que l'*idole n'est rien*, ou que, pour le fidèle, il n'y a plus rien d'impur [1]. Saint Paul s'empresse d'écarter les interprétations étroites et erronées, qui justifieraient ces abstentions en supposant une certaine réalité dans l'idole ou une certaine impureté inhérente aux choses elles-mêmes; mais encore ici, au lieu d'in-

1. *I Cor.* VIII, 4 : οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ.. — *Rom.* XIV, 14 : οἶδα... ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι'ἑαυτοῦ.

sister sur des dispositions locales et temporaires, il remonte à un principe supérieur, au vrai principe sur lequel ces obligations se basent et se mesurent : la charité ! De même que Jésus crucifié est le centre de la théologie de saint Paul, le foyer lumineux dans lequel il découvre d'abord, contre les erreurs judaïsantes, la pleine suffisance de la réparation offerte sur la croix, l'absolue gratuité du salut et son égale répartition pour tous, Juifs et Gentils [1], et plus tard, contre les premières tendances de gnose chrétienne, l'unité de vie dans le corps de l'Église et la plénitude de la divinité dans Celui par qui Dieu s'est réconcilié le monde [2]; de même le pivot sur lequel roule tout l'ordre moral en saint Paul, c'est l'ἀγαπή, le résumé de la Loi [3], le principe régulateur de la liberté chrétienne [4]; c'est de là qu'il part, c'est là qu'il ramène toutes les questions pratiques qui se présentent à lui [5].

Il n'y a donc pas à s'étonner si l'Apôtre, amené par les circonstances à guider les fidèles dans l'application de ces observances, insiste de préférence sur ce qui fait la base de l'obligation, sur

1. *Galates et Romains.*
2. *Colossiens et Ephésiens.*
3. *Gal.* V, 14. *Rom.* XIII, 8 sqq.
4. *Gal.* V, 13. *I Cor.* VIII.
5. Cfr. questions des *viandes immolées*, questions des *dons spirituels :* éviter ce qui scandalise, rechercher ce qui édifie *I Cor.* VIII-X ; XII-XIII.

ce qui l'éclaire, la vivifie et la mesure : l'édification commune — et c'était au fond, nous le verrons, l'esprit de la décision de Jérusalem, — plutôt que de rappeler à Corinthe et à Rome la lettre des Apôtres et des anciens adressée aux fidèles d'Antioche, de Syrie et de Cilicie [1].

En résumé, la comparaison attentive des deux récits, celui de saint Paul dans l'Épître aux Galates et celui de l'auteur des Actes, ne nous révèle aucun désaccord, aucune contradiction positive, mais plutôt une remarquable harmonie d'ensemble. Cette comparaison confirme donc notre conclusion sur la coïncidence des deux témoignages par rapport au même événement et nous autorise à les prendre l'un et l'autre également comme sources d'information sur la réunion de Jérusalem : il s'agit pour l'historien de combiner leurs diverses données en un tout homogène et de reconstituer la physionomie véritable de l'événement et sa couleur locale.

Nous allons essayer de le faire, et nous nous arrêterons ensuite sur les dispositions du décret de Jérusalem, leur portée, leur valeur, et surtout sur les interprétations diverses dont elles sont susceptibles et qui pourront être le point de départ d'une nouvelle phase dans le débat judéo-chrétien.

1. *Act.* XV, 23.

IV

Les nouvelles des nombreuses conversions opérées parmi les Gentils à Antioche et dans la première tournée apostolique de saint Paul en Chypre et en Asie-Mineure, excitèrent, nous l'avons vu, les alarmes des judaïsants. On ne pouvait plus se refuser à l'admission en masse des Gentils — c'était un fait accompli, — mais on prétendait les soumettre à la circoncision et aux observances légales. Rien ne montre que les Apôtres aient partagé pareilles alarmes; ce furent quelques-uns de ces fidèles, animés du zèle[1] de la Loi plus que de l'esprit de l'Évangile, et blâmant peut-être intérieurement la complaisance des Apôtres, qui résolurent de descendre à Antioche. Ils purent s'y présenter avec des lettres de recommandation[2], mais ils n'avaient aucune mission officielle[3].

Cependant ces hommes venus de l'Église-mère devaient faire impression, et on comprend quel

1. Cfr. *Act.* XXI, 20 : ζηλωταὶ τοῦ νόμου, comme les représentent plus tard Jacques et les anciens de Jérusalem.

2. Comme plus tard ceux qui troublèrent la communauté de Corinthe. *II Cor.* III, 1 : συνστατικαὶ ἐπιστολαί.

3. La façon dont nous les présentent les *Actes*, XV, 1 : τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας... et surtout 24 : ἠκούσαμεν (*nous avons appris :* la chose s'était donc faite à leur insu) ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξέλθοντες... οἷς οὐ διεστειλάμεθα... cadre exactement avec les termes dont saint Paul lui-même peint leur manière d'agir. *Gal.* II, 4 : παρείσακτοι... οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι...

trouble, quelles angoisses ils jetèrent dans les âmes quand ils se mirent à enseigner ou du moins à répandre cette insinuation perfide : « A moins d'être circoncis, vous ne pouvez être sauvés [1]. » Les Gentils qui s'étaient attachés au Christ simplement, sans entrave, allaient-ils se soumettre à des obligations onéreuses dont on ne leur avait pas parlé? C'était arrêter le mouvement des conversions, c'était mettre en péril l'œuvre déjà accomplie. Paul et Barnabé s'opposèrent à ces menées, et il s'éleva de vives discussions entre eux et les judaïsants [2]. Il en résulta une perturbation profonde parmi les chrétiens de Syrie [3].

Saint Paul pensa dès lors que pour lever les doutes et vider le différend, il fallait aller à Jérusalem en conférer avec les Apôtres. Une révélation [4] particulière lui inspira ou au moins confirma cette pensée qu'il manifesta à l'Église d'Antioche, et on décida [5] de l'envoyer avec Barnabé et quel-

1. Cfr. *Act.* XV, 1.

2. *Act.* XV, 2 : γενομένης στάσεως καὶ συζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς.

3. Les Apôtres et les anciens disent dans leur lettre : τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν. (*Act.* XV, 24.) Saint Paul caractérise de même l'œuvre des judaïsants en Galatie οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς... ὁ ταράσσων ὑμᾶς (*Gal.*, I, 7; V, 10).

4. *Gal.* II, 2 : « Or je montai (à Jérusalem) conformément à une révélation : ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν. »

5. *Act.* XV, 2; ἔταξαν sans sujet exprimé; l'auteur ne voit les événements que de loin, en gros et du dehors.

ques autres, parmi lesquels se trouvait Tite [1], auprès des Apôtres et des Anciens à Jérusalem [2].

De ce premier acte, qui se passe à Antioche, l'Épître aux Galates n'en parle pas, mais elle le suppose clairement. L'indication : κατὰ ἀποκάλυψιν (*conformément à une révélation*) appelle, loin de l'exclure, la circonstance extérieure à laquelle elle correspond, la situation critique dans laquelle Paul eut besoin d'être éclairé. D'ailleurs [3], celle-ci est nettement impliquée dans le dernier membre de la phrase : « Et je conférai avec eux..., de peur de courir ou d'avoir peut-être couru en vain [4]. » Ce qui suppose qu'on a répandu des doutes sur la mission de saint Paul, et c'est en effet ce qui s'est passé, d'après les Actes, à Antioche. Si la circoncision est nécessaire pour le salut, comme l'ont dit les judaïsants, saint Paul a travaillé en vain εἰς κενόν. Les nouveaux convertis se sont trompés ; leur conduite jusque là est non avenue ! Or ce sont bien ces doutes que vise saint Paul dans cette phrase, non un doute personnel. Comment lui, qui avait

1. *Gal.* II, 3.

2. Πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου, *Act.* XV, 2.

3. Si, avec plusieurs interprètes, et non sans quelque apparence de raison, on fait rapporter le οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι... (les faux frères, ces gens qui s'*introduisirent* pour épier...) à un événement antérieur à l'affaire de Jérusalem, nous avons un trait de plus, et des plus frappants, qui rappelle la scène d'Antioche.

4. Μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. *Gal.* II, 2.

reçu tant de lumières et qui allait à Jérusalem κατὰ ἀποκάλυψιν, aurait-il éprouvé quelque doute, quelque appréhension sur sa mission [1] ?

Dans ces quelques mots de saint Paul, si brefs, mais si énergiques, nous avons donc, par allusion, ce qui correspond exactement au premier acte du débat à Antioche [2], tel que le racontent les Actes : son œuvre parmi les Gentils était mise en question !

L'historien a suivi les envoyés d'Antioche sur leur route le long de la Phénicie [3] ; à partir de Césarée sans doute, ils traversèrent la Samarie. L'Épître nous transporte aussitôt à Jérusalem où se passe le second acte que nous pourrions appeler les préliminaires de la réunion générale. C'est sur

1. Les interprètes les plus autorisés l'ont bien vu à la suite des commentateurs grecs, cfr. Theodoret in h. 1. οὐ περὶ ἑαυτοῦ τέθεικεν ἀλλὰ περὶ τῶν ἄλλων... et saint Chrysostome paraphrase : ἵνα διδάξω τοὺς ταῦτα ὑποπτεύοντας ὅτι οὐκ εἰς κενὸν τρέχω. — Saint Jérôme entend de même le passage, mais avec une nuance bien moins heureuse : « ... Non quod Paulus timuerit ne per decem et septem annos falsum in gentibus evangelium praedicasset, sed ut *ostenderet praecessoribus suis* non se in vacuum currere aut cucurisse, *sicut putaverunt ignorantes*. » On dirait que, d'après lui, Paul va à Jérusalem pour éclairer les Apôtres.

2. L'Épître suppose également que la question n'a pas commencé à Jérusalem où l'Apôtre se rend pour éclaircir ces doutes ; il n'est pas dit expressément d'où il partit, mais au v. 11, après le récit de ce qui s'est passé à Jérusalem, Antioche se trouve mentionnée comme l'endroit où Paul devait habituellement résider.

3. *Act.* XV, 3.

ce grave moment que saint Paul, dans l'Épître, concentre toute son attention; car il intéresse davantage ce qu'il veut mettre en lumière devant les Galates : son accord personnel avec les Apôtres; il insiste sur ses relations privées avec eux [1], sur les intrigues des judaïsants qui viennent les troubler [2], et surtout sur la manière franche, loyale, dont les Apôtres reconnaissent son apostolat et qu'il oppose d'une façon si visible [3] à la conduite cauteleuse des faux frères.

Cependant les Actes n'ont pas complètement passé sous silence ces premiers rapports de saint Paul avec l'Église de Jérusalem et les Apôtres avant la réunion générale [4]; c'est même alors qu'ils placent la levée de boucliers des judaïsants, et ils nous indiquent — détail topique — que ces fidèles mécontents avaient appartenu au parti pharisien [5]. C'est bien de là, en effet, qu'on pou-

1. *Gal.* II, 2.

2. *Ibid.* 3, 5.

3. Rappelons encore les traits les plus saillants; après avoir flétri les procédés des ψευδαδέλφων par les expressions παρεισάκτους... οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι.., il *distingue* et *oppose* la conduite des Apôtres : « Mais de la part de ceux qui sont réputés quelque chose.... rien ne me fut imposé, *mais au contraire* ayant reconnu.... ils donnèrent à moi et à Barnabé leur droite en signe d'union (οὐδὲν προσανέθεντο... δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, et pour passer de l'un à l'autre le ἀλλὰ τουναντίον si expressif).

4. XV, 4.

5. ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες. — *Ibid.* 5.

vait s'attendre à pareille opposition. La manière même dont leurs prétentions sont présentées [1] nous explique l'incident de Tite dont parle seule l'Épître, où tout a une tournure plus concrète et plus personnelle.

Quand saint Paul vint à Jérusalem, il se proposait principalement de conférer avec les Apôtres; il ne pensait peut-être pas que sa démarche provoquerait la réunion générale où se termina le différend. L'auteur des Actes indique d'une façon générale les entrevues préliminaires : « Ils (les délégués d'Antioche) furent reçus par l'Église, les Apôtres et les Anciens [2]; » et il raconte ensuite l'opposition qui se manifeste dès lors même à Jérusalem [3]. Mais saint Paul précise davantage, et dans son langage nous saisissons une nuance qui échappe dans le récit des Actes : « Et je *leur* communiquai l'Évangile que je prêche parmi les Gentils, *mais en particulier* aux Apôtres [4] de peur de

1. *Act.* XV, 5 : λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς... *Gal.* II, 3 : ... ἀλλ' οὐδὲ Τίτος... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, grâce à la résistance qu'opposa saint Paul et à l'assentiment des Apôtres.

2. *Act.* XV, 4.

3. *Ibid.* 5.

4. Dans le texte : τοῖς δοκοῦσιν. Nous avons expliqué cette expression et sa portée, cfr. p. 35 note 2. Nous avons mis ici directement à sa place ceux qu'elle désigne, pour plus de clarté. Dans la première partie de la phrase. « Je *leur* communiquai, » le pronom s'applique aux fidèles de Jérusalem en général. En effet αὐτοῖς ne peut se rapporter qu'aux habitants de la ville qui vient d'être

courir ou d'avoir couru peut-être en vain. » Saint Paul distingue donc des rapports privés avec les Apôtres, et c'est dans une telle entrevue que Jacques, Pierre et Jean reconnurent si hautement la mission de Paul auprès des Gentils et lui donnèrent leur droite en signe d'union. Son apostolat reconnu, Paul n'en voulait pas davantage, et on s'en serait tenu là peut-être, si les intrigues des judaïsants ne s'étaient mises à la traverse des relations particulières de saint Paul avec les Apôtres.

Quand saint Paul s'était présenté à son arrivée devant l'Église de Jérusalem, il avait raconté simplement les résultats de son ministère auprès des Gentils[1]. Il ne parla pas de la controverse qui s'était élevée à Antioche; c'est dans ses entrevues privées avec les Apôtres qu'il exposa le but spécial de sa mission et demanda de lever tous les doutes[2]. Les judaïsants de Jérusalem, alarmés par la

nommée à la phrase précédente, Jérusalem, et plus spécialement, comme le contexte l'indique, aux chrétiens de cette ville *constructio ad sensum*). Mais ensuite les rapports privés avec les δοκοῦσιν sont indiqués et distingués par la reprise κατ' ἰδίαν δὲ... On méconnaît ou le sens ordinaire de la locution κατ' ἰδίαν, que lui maintiennent ici avec raison toutes les anciennes versions, ou la force de la particule δέ (distingue, oppose légèrement), si l'on entend autrement le passage.

1. *Gal.* II, 2 : ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι...; *Act.* XV, 4 : παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἰηρουσαλὴμ ἀπεδέχθησαν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας... ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν.

2. Ἀνεθέμην... κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. *Gal.* II, 2.

communication générale faite à l'Église ou même avertis par des émissaires d'Antioche, comprirent aisément le but que saint Paul se proposait dans ses rapports privés avec les Apôtres; et dès lors, par tous les moyens, ils essayèrent de faire échouer ses projets. D'une part, comptant sur l'attachement des fidèles de Jérusalem pour la Loi de leurs pères, ils se levèrent [1] et parlèrent haut dans l'Église, affichant leurs prétentions; ils espéraient former un courant d'opinion qui intimiderait les chefs et au besoin résisterait à leur décision, s'ils étaient favorables à l'œuvre de saint Paul : c'est le côté de leurs intrigues que nous présentent les *Actes*. D'autre part, furtivement, ils s'immiscèrent dans les relations de saint Paul avec les Apôtres comme des espions [2], et tentèrent là aussi d'exercer une certaine pression en réclamant la circoncision de Tite comme gens qui veulent obtenir au moins une concession, quelque gage. La forte expression « pas même Tite... ne *fut contraint* à se faire circoncire [3] » implique, nous l'accordons, que la cir-

1. *Act.* XV, 5 : ἐξανέστησαν δὲ...

2. *Gal.* II, 4 : παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι...

3. *Gal.* II, 3 : οὐδὲ Τίτος... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι... Notons toutefois qu'à la suite des commentateurs grecs (saint Chrysostome, Theodoret, Œcumenius, Theophylacte), des interprètes, parmi lesquels Niner, de Wette peu suspects de partialité, expliquent ces mots comme si la circoncision de Tite n'avait même pas été demandée. Dans la phrase que l'on traduit : « Tite n'a pas été obligé à la circoncision ni même à cause des faux frères... », saint Paul

concision de Tite fut en effet vivement réclamée; mais rien ne prouve, comme le veulent Baur et son école, qu'elle le fut par les Apôtres eux-mêmes. La clause explicative qui suit au v. 4 : « et cela *à cause des faux frères*... (διὰ δὲ τοὺς... ψευδαδελφους) » indique indirectement au moins d'où partait la réclamation; et ceci concorde parfaitement avec les prétentions générales que les judaïsants avaient affichées au dehors d'après les Actes[1]. Il est faux que saint Paul affirme ou même seulement insinue que les Apôtres furent les auteurs de cette pression : les auteurs, ce sont ceux à qui il résiste; or ceux à qui il résiste sont les ψευδάδελφοι si nettement distingués des Apôtres[2]. On ne peut arriver à la conclusion opposée, même en pressant les moindres nuances de cette phrase, dont la construction désordonnée, comme celle de la suivante, réflète si fort l'émotion intérieure de l'écrivain. Tout au plus, on pourrait dire, bien que ce ne soit pas nécessairement exigé par le sens de la phrase, que les Apôtres, dans un but[3] d'apaise-

veut montrer combien il a été d'accord avec les Apôtres; « On n'a pas même obligé Tite à la circoncision. » — Mais on méconnaît la force du ἠναγκάσθη qui suppose une pression, et surtout la portée de la clause du v. suiv. διὰ δὲ τοὺς παρεισ. ψευδαδ.

1. XV, 5 : λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς...

2. *Gal.* II, 5... οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν.

3. Saint Jérôme *in h. l.* l'a ainsi entendu : « ... et *his qui majores erant*, aliquâ ex parte *cohibentibus*. » Plus haut dans sa

ment et de conciliation, proposèrent à Paul d'accepter pour Tite la réclamation. Mais il refusa toute concession[1] à cause des faux frères qui en faisaient une question de principe, une question *de servitude,* non de liberté[2]. Les Apôtres comprirent le motif de Paul et approuvèrent son refus, comme le suppose la manière dont lui-même raconte[3] aussitôt son accord avec eux. Ils

paraphrase il insinue le motif qui aurait expliqué cette concession. « Maxime quum et aliqua *ob ecclesiasticam pacem* potuerit nos necessitas excusare. »

1. La particule δέ, dont il faut tenir compte, donne à la clause du v. 4 : διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους... la valeur d'une explication restrictive par rapport à ce qui précède. « Tite ne fut pas contraint à la circoncision, *mais cela à cause des faux frères...* » Paul marque ainsi qu'il aurait pu soumettre Tite à la circoncision pour des considérations d'un autre ordre, comme celles qui le déterminèrent peu après, nous le verrons, à faire circoncire Timothée (*Act.* XVI, 4) mais il refusa à cause de ceux qui réclamaient; céder dans de telles circonstances, c'eût été se soumettre à leurs faux principes, au moins en apparence. Et si saint Paul pouvait, en certains cas, faire concession sur un rite en soi indifférent, il ne voulait pas agir comme exécutant une chose due : οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ (*Gal.* II, 5). — La traduction ordinaire du v. 4 « ni même à cause des faux frères... » ne rend pas la particule δὲ et méconnaît une importante nuance.

2. ἵνα ἡμᾶς καταδουλωσώνται. II, 4.

3. *Gal.* II, 6; ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων... la particule δὲ indiquant bien l'intention de distinguer la conduite des δοκούντων de celle des ψευδαδέλφων dont il vient d'être question. « ...ἐμοὶ γὰρ (reprise de la phrase après la parenthèse en laissant interrompue la construction commencée) οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Par lui-même ce dernier mot dit simplement *ils ne lui communiquèrent rien*, comme traduisent la plupart des versions anciennes : latines : « *nihil contulerunt* »; éthiopienne : « ne dirent rien; » arménienne

ne lui *communiquèrent* rien; ils n'eurent rien à reprendre dans son enseignement et sa conduite.

Les intrigues des judaïsants tournèrent donc contre eux et n'aboutirent qu'à rendre plus manifeste l'union des Apôtres et de saint Paul : on sentit le besoin de réagir en commun contre une erreur si contraire à l'idée chrétienne. Les Apôtres de la circoncision donnèrent leur droite en signe d'union à l'Apôtre des Gentils. Ils reconnurent[1] que sa mission apostolique, donnée en dehors d'eux et d'une façon indépendante[2], n'en provenait pas moins du même Dieu; ils reconnurent que son enseignement, reçu, non par leur intermédiaire[3], mais par révélation immédiate, était conforme au leur, qu'ils n'avaient rien à lui com-

« ne firent rien connaître; » mais le contexte montre bien qu'il revient ici à dire « *n'ajoutèrent rien* » comme paraphrasent les versions syriaques, copte et gothique, et saint Chrysost. : μαθόντες τὰ ἐμὰ οὐδὲν προσέθηκαν, οὐδὲν διώρθωσαν.

1. Mettons sous les yeux du lecteur cette phrase mémorable dont nous avons déjà plusieurs fois répété les traits les plus importants et à laquelle nous empruntons ce tableau. *Gal.* II, 69 : ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, ἀλλὰ τοὐναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς (ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη) καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξίας ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.

2. *Gal.* I, 2 : Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου...

3. *Gal.* I, 12 : οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ (εὐαγγέλιον) οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

muniquer. Dieu l'avait choisi et préparé pour l'évangile des incirconcis. Dans le fait même de cette élection, non moins que dans les résultats déjà obtenus par le ministère de saint Paul, ils virent encore une fois, comme auparavant dans la conversion du centurion Corneille, les trésors de grâce et de miséricorde ouverts sans réserve au monde entier.

Dieu apprécie les moyens d'action de l'Évangile au sol destiné à le recevoir. Si dans un but de préservation et de préparation, Il a lui-même introduit dans ce sol une division profonde, si par la Loi, comme pour opérer un salutaire drainage, il a séparé autrefois Juifs et Gentils, maintenant le temps est venu de les ramener tous à l'unité dans l'Évangile, mais par les voies de la persuasion; aussi Dieu tient-il compte de la division préexistante : aux Juifs, au peuple élu, Il destine spécialement les *Douze*, les premiers appelés, préparés dans le sein du judaïsme par une formation lente et douce; aux Gentils, Il réserve l'infatigable Paul, lui aussi, élevé à l'école de la Loi et attaché plus que tout autre par les fibres les plus intimes de son âme à la justice légale de ses pères, mais soudain détaché[1] des entrailles du judaïsme par une brusque secousse qui bouleverse de fond

1. Cfr. *I Cor.* XV, 8 : ὡσπερεὶ τὸ ἐκτρῶμα.

en comble son être moral et le dispose à voir tout ce qu'il y a de gratuit dans la vocation et le salut. Choisis à des moments divers et d'une façon distincte, ces agents auraient pu, en effet, se heurter ou au moins diverger à jamais, si une force supérieure ne les eût dirigés et maintenus dans une voie commune.

Dès sa conversion, Paul, le dernier venu, s'est senti membre d'un même corps, d'une même Église que les disciples et les apôtres de Jérusalem; ses premiers rapports avec les fidèles à Damas, à Jérusalem, à Antioche le montrent[1]. Mais quand, au moment venu, il commence à prendre son essor, sa destination spéciale se découvre. Des gens à courte vue le prennent pour un dissident, le disent en opposition avec les autres apôtres et provoquent la circonstance mémorable où va se manifester leur accord. Les voilà, à Jérusalem, dans la chambre haute de quelque disciple! Ils se rencontrent, se reconnaissent comme apôtres du même Dieu, se tendent la droite en signe d'union; d'un seul regard ils voient tout ce qu'il y a entre eux de commun : Jésus-Christ, même Foi, même Évangile, et aussi ce qui les distingue sans les diviser : leur mission spéciale; l'un ira aux Gentils, les autres à ceux de la circoncision, mais

1. Cfr. *Act.* IX, XI et aussi *Gal.* I 18-24.

on saura qu'eux tous, ne formant qu'un corps, ne voulant édifier et étendre sur un même fondement qu'une seule Église, marchent la main dans la main, à la conquête du monde! Les dix lignes de l'Épître aux Galates, qui ont conservé le souvenir de cette scène — vraie médaille frappée en son honneur avec l'exergue : δεξίας ἔδωκαν κοινωνίας — sont pour nous le monument le plus précieux de l'histoire des temps apostoliques.

Pour rendre visible et permanent le lien de charité qui unirait toujours l'Apôtre des Gentils à l'Église de la circoncision, on ne lui demanda qu'une chose — légère restriction apportée au οὐδὲν προσανέθεντο — à savoir [1] de se souvenir des pauvres de Jérusalem; et l'on sait, quand on a lu les Épîtres [2] aux Corinthiens, si saint Paul fut fidèle à cette condition : à bon droit il pouvait ajouter dans l'Épître aux Galates : « Et cela, je m'en suis acquitté avec zèle [3]. »

Dieu a vraiment [4] disposé cette rencontre au cœur de l'âge apostolique; chez les âmes honnêtes, elle doit dissiper les doutes présents et à venir, semés par la malveillance. Aux Apôtres, elle donne plus fortement conscience de leur unité, en

1. *Gal.* II, 10 : μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν.
2. *I Cor.* XVI; II *Cor.* VIII-IX, cfr. *Rom.* XV, 25-32.
3. ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι. II, 10.
4. *Gal.* II, 2 : ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν, dit saint Paul. Il n'est monté à Jérusalem que sur un ordre d'en haut.

même temps qu'elle les éclaire sur leur mission respective. C'est un des moments les plus solennels, non seulement dans la vie de saint Paul, mais encore dans l'histoire de l'Église apostolique ; c'est le point culminant de la crise que nous étudions, celui qui intéresse le plus l'avenir du christianisme ; et même, en comparaison, la réunion générale qui suivit, malgré ses dehors officiels, n'a qu'un intérêt local et secondaire, uniquement destinée à calmer par des mesures conciliatrices les esprits troublés à Jérusalem et en Syrie. Cf. sur l'importance de ce fait Saint Augustin qui va jusqu'à dire : « Cum ipse apostolus Paulus post ascensionem Domini de caelo vocatus, si non inveniret in carne apostolos, quibus communicando et cum quibus conferendo euangelium eiusdem esse societatis appareret, ecclesia illi omnino non crederet. » (lib. 28 *contra Manich.*, c. 4) ; Tertullien (*adv. Marc.*, l. 4, c. 2.) « Propterea Hierosolymam ascendit ad cognoscendos apostolos et consultandos, ne forte in vacuum cucurrisset, id est, ne non secundum illos euangelizaret. Denique *cum auctoribus* contulit et convenit de regula fidei, dextras miscuere et exinde officia praedicandi distinxerunt. » L'entente des Apôtres sur le ministère de Paul et l'Évangile des incirconcis, est un fait autrement grave, autrement gros de conséquences. Si nous ne lisions que les Actes, qui voient les cho-

ses du dehors, nous pourrions commettre une erreur de perspective en donnant à la réunion générale et aux mesures qu'on y prend la première place. Mais à la plume de l'un des témoins et acteurs qui ont vu les choses du dedans, à la plume de l'apôtre des Gentils lui-même, nous devons la scène principale qui projette une si vive lumière sur ce qui suit; il nous l'a laissée dans un récit animé ou pour mieux dire dans un vivant [1] tableau qui la reporte au premier plan. Quand la vraie perspective est rétablie, on comprend que Paul se soit arrêté, dans l'Épître aux Galates, au fait capital, d'un intérêt universel : la reconnaissance de son apostolat. De là ressort clairement ce qu'il veut établir contre les judaïsants de Galatie : les Apôtres de Jérusalem ont reconnu qu'il a reçu, comme eux, la mission d'apôtre et qu'il n'est pas en opposition avec eux. Or, c'est dans les entrevues privées qu'ont eu lieu cet accord et cette reconnaissance. Il n'a pas besoin d'en dire davantage; il a jugé que c'était le point principal; et pour la suite de l'événement, nous regrettons moins son silence, quand nous voyons que son témoignage sur la première scène éclaire le récit des Actes, et contre les attaques de la critique lui donne vie, couleur, réalité. Nous allons le constater.

1. Les expressions pittoresques et autoptiques n'y manquent pas : παρεισάκτους.. παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι... δεξίας ἔδωκαν κοινωνίας.

V

Si l'on étudie la réunion générale dans les Actes sans tenir compte de la scène préalable rapportée dans l'Épître, on est exposé à se méprendre ; on n'est pas préparé à comprendre l'attitude et le langage des Apôtres en cette circonstance. Les rôles paraissent intervertis. Ceux qui sont venus d'Antioche pour plaider la cause des Gentils, se contentent de raconter leur mission, et ce sont les Apôtres de la circoncision qui sont les vrais avocats des Gentils. A une critique ombrageuse, il n'en faut pas davantage pour tenir en suspicion le récit des Actes. Mais partons du fait raconté dans l'Épître, comme d'un point ferme, reposant sur l'inébranlable témoignage d'un témoin oculaire, *omni exceptione maior*, et tout s'explique.

Les Apôtres viennent de reconnaître l'apostolat de saint Paul, l'Évangile des incirconcis. Paul et Barnabé pouvaient aussitôt retourner à Antioche avec une lettre de recommandation constatant leur accord avec les Apôtres de Jérusalem. Ils auraient calmé les chrétiens de Syrie en disant : « Soyez assurés que vous n'avez pas couru en vain ! » Mais, à Jérusalem même, il n'était pas possible de laisser là les choses. Les judaïsants, nous l'avons vu, n'avaient pas seulement essayé, par leurs intri-

gues secrètes, de faire échec aux rapports des Apôtres; ils *s'étaient levés* et avaient crié haut dans l'Église leurs prétentions; ils avaient porté devant les fidèles le différend soulevé par eux à Antioche. On s'était ému, on avait pris parti pour ou contre Paul; et si on en juge par la facilité avec laquelle bien peu d'années après, dans ce même lieu [1], se répandirent contre lui de grosses préventions, il est probable qu'un grand nombre lui était déjà assez défavorable en cette circonstance.

C'est pourquoi, quand les Apôtres de la circoncision et les Apôtres des incirconcis revinrent de ce moment d'effusion où ils s'étaient sentis et reconnus en si étroite union, il fallut songer à l'apaisement des esprits au dehors parmi les fidèles; on devait les éclairer et les amener doucement à

1. *Act.* XXI, 20-22. Ce sont les Anciens, probablement même saint Jacques, qui sept ou huit ans après la réunion de Jérusalem, avertissent saint Paul des dispositions hostiles entretenues chez un très grand nombre de fidèles (πόσαι μυριάδες τῶν πεπιστευκότων) zélés pour la loi (πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου) à qui on a représenté Paul comme prêchant l'apostasie chez les Juifs de la dispersion. Saint Jacques et les Anciens conseillent à Paul de ménager ces fidèles et de leur prouver par un acte public de soumission à la Loi que ces préventions ne sont pas fondées. Nous reviendrons sur la conduite de saint Paul en cette circonstance. Saint Chrysostome constate aussi ces préventions contre saint Paul dans l'Église de Jérusalem, et il suppose même que d'abord, avant la réunion de Jérusalem, elles furent partagées par les Apôtres (*in Gal.* I, 17; II, 2; hom. *in Gal.* II, 11, n. 11, 16; ap. Migne, *Patr. Gr.*, t. LXI, p. 630, 634, t. LI, p. 681, 683.

prendre les mesures qui rendraient aussi la tranquillité aux Églises de Syrie.

Les événements ayant pris une nouvelle tournure, la question ne pouvait demeurer résolue sans bruit entre les Apôtres seulement. Une réunion générale était nécessaire, où l'on confondrait publiquement les opposants, et ce fut le troisième et dernier acte du débat. C'est le dénouement, bien que ce ne soit pas, nous l'avons dit, le moment décisif de l'affaire.

Saint Paul n'a plus à plaider pour l'évangile des incirconcis; sa cause est déjà gagnée auprès des Apôtres; l'Épître l'atteste. Ce fait commande la conduite qu'il tient à l'assemblée d'après les Actes. Rétablir la paix dans l'Église de Jérusalem, proposer, soutenir, faire adopter les mesures qui, tout en ménageant la susceptibilité des fidèles de la circoncision, consacreront le point fondamental de l'accord survenu entre saint Paul et les Apôtres de Jérusalem, c'est plutôt l'affaire de ceux-ci que la sienne. Pierre, le premier du collège apostolique, Jacques, le chef de la communauté de Jérusalem, seront écoutés avec plus de déférence et de respect. Puisqu'ils ont approuvé auparavant la mission spéciale de Paul, l'évangile des incirconcis, nous ne sommes plus étonnés du langage qu'ils tiennent; il était prudent de les laisser parler et prendre devant l'assemblée l'initiative des mesu-

res de conciliation. Paul et Barnabé se contenteront de raconter les fruits abondants de leur prédication. Les préventions répandues contre eux auraient nui à leur cause et au bien de la paix, s'ils avaient eux-mêmes directement demandé la liberté des Gentils.

Quand nous savons d'une façon positive que les Apôtres et saint Paul se rendirent à la réunion générale, déjà d'accord sur le fond de la question, nous ne sommes pas éloignés de croire qu'ils s'entendirent même sur la manière dont on conduirait la discussion et sur l'attitude que chacun garda. Telle que la présentent les Actes, elle ne pouvait être plus conforme au caractère personnel de chacun, à la situation générale, aux exigences du milieu.

Tous les frères de Jérusalem assistèrent à cette assemblée [1], cette publicité allant au but que l'on se proposait : ramener la paix dans l'Église. Cependant les Actes ne parlent que des Apôtres et des Anciens comme de ceux qui doivent examiner l'affaire [2]; c'est à eux seulement que l'Église d'Antioche avait envoyé ses délégués [3], et la lettre qui

1. C'est ce que suppose *Act.* XV, 22, où l'on distingue les Apôtres, les Anciens et toute l'Église. Cfr. aussi au v. 12 le πᾶν τὸ πλῆθος.

2. *Act.* XV, 6 : συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.

3. *Act.* XV, 2.

renferme la décision ne fut adressée qu'en leur nom [1].

Il y eut dans la réunion une vive discussion; les Actes ne le cachent pas, [2] et s'ils ne font que la mentionner sans en rapporter les péripéties, c'est qu'ils ont hâte d'arriver au résultat, c'est-à-dire à la décision et aux discours qui la préparent et l'amènent. Comme bien des historiens, l'auteur s'attache moins à peindre les mouvements et les impressions de l'assemblée — ce qui eût été peut-être davantage de notre goût — qu'à mettre en relief le rôle et les paroles des principaux acteurs; ce que, lui, estimait et ce qui était en réalité plus intéressant pour ses lecteurs immédiats. Si plus loin il nous parle de l'assentiment de *toute l'Église* à la résolution des Apôtres et des Anciens, il n'exclut ni n'amoindrit le dissentiment préexistant, ni même le mécontentement persistant de quelques-uns [3]. Au reste, nous croyons que la mesure de conciliation proposée par saint Jacques les rallia un moment, et qu'elle eut même sans

1. *Act.* XV, 23 : οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί... et non πρεσβ. καὶ οἱ αδελφοί du texte reçu; nous suivons la leçon la mieux garantie par les mss. et que confirme la Vulgate : *Apostoli et seniores fratres;* et au XVI, 4, les décisions sont encore désignées, comme τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων.

2. Πολλῆς δὲ συζητήσεως γενομένης... v. 7.

3. Rien n'oblige à entendre le σὺν ὅλῃ ἐκκλησίᾳ d'une unanimité absolue; une unanimité morale suffit à l'expliquer.

trop de difficulté l'assentiment de la plupart d'entre eux. L'assimilation qu'elle semblait consacrer entre les prosélytes de la porte et les Gentils incirconcis n'était pas pour leur déplaire. On ne touchait pas à la position des Juifs convertis; leur situation privilégiée paraissait demeurer intacte. Ils avaient jusqu'à un certain point satisfaction; mieux leur valait se taire pour le présent et se réserver pour l'avenir sans provoquer de résolution plus décisive. L'aperçu que jette en passant le v. 22 des Actes n'a donc rien d'invraisemblable, rien au contraire qui ne soit dans le tempérament de l'erreur que nous étudions.

Si nous ne suivons pas en détail les fluctuations de l'assemblée, nous avons du moins dans leurs lignes principales les discours des Apôtres. Nous avons déjà remarqué que l'auteur des Actes avait choisi les traits saillants, ceux qui allaient directement au résultat final sans se préoccuper des transitions ou des précautions oratoires exigées par le milieu. Aussi ces discours, dans leur forme actuelle, présentent-ils des raccourcis où les idées conformes à l'accord intervenu entre les Apôtres et saint Paul et par conséquent à la liberté des Gentils, sont en singulière évidence. Le lien des diverses parties a besoin d'être recherché et même parfois, comme à la fin du discours de

Jacques, il est impossible, dans l'état actuel, de rétablir d'une façon certaine la connexion des pensées. Et cependant, malgré cette condensation et ces lacunes, chaque discours, et dans la facture générale et jusque dans les détails, a sa nuance propre, celle qui convient respectivement au caractère connu par ailleurs de Pierre et de Jacques. On se prend parfois à regretter l'œuvre de l'abréviateur, mais on n'a à reconnaître ni à déplorer aucune grave retouche de l'historien qui eût coulé les deux morceaux dans un moule uniforme et sans ces particularités caractéristiques.

Pierre, l'homme des premiers mouvements et des grandes initiatives, défend avec plus de hardiesse et d'ampleur la liberté des Gentils; Jacques[1], ce saint de la nouvelle alliance toujours

1. Jacques, frère du Seigneur, ce saint aux genoux de chameau, qui demeurait si longtemps prosterné dans le temple, est un des personnages de l'Église primitive qui ont le plus fait impression dans l'antiquité ecclésiastique. Quelque altéré que puisse être le portrait laissé au IIe s. par Hégésippe, reproduit par Eusèbe (*H. E.* II, 23) et par S. Jérôme (*De vir. inl.* 2), la constante fidélité aux rites mosaïques est un trait incontestable et présente du reste un point de raccord avec ce que les *Actes* nous rapportent de lui (XXI, 18, 25 et XV, 21). — Jacques, frère du Seigneur, demeuré évêque de Jérusalem après le départ des Apôtres, est bien celui dont parlent les Actes (1. c.) et S. Paul (*Gal.* 1, 19; II, 9, 12; *II Cor.* XV, 7); sur ce point il y a accord parmi les anciens; mais, quand il s'agit de savoir si ce Jacques était un « des douze », ils sont divisés; la question reste pleine d'obscurité et n'intéresse qu'indirectement notre étude. — Jacques, frère du Seigneur, est certainement distinct de Jacques de Zébédée, frère de Jean, dont

fidèle aux observances traditionnelles sans méconnaître les principes de l'Évangile, vrai trait d'union entre les deux Testaments et s'attirant ainsi la considération universelle à Jérusalem, s'applique à rattacher le présent au passé et dé-

le martyre est antérieur à la réunion de Jérusalem (*Act.* XII, 2); et, le serait-il aussi de Jacques, fils d'Alphée, comme l'ont pensé la plupart des anciens, il n'en serait pas moins un personnage important, qui eut, en dehors des douze, le titre et le rang d'apôtre. « ... Et je ne vis aucun autre apôtre sinon Jacques, le frère du Seigneur, » dit saint Paul de lui en racontant son premier voyage à Jérusalem. (*Gal.* 1, 19). Il n'est donc pas indifférent de savoir s'il fut un judaïsant obstiné, le chef de la faction, comme le prétend l'école de Tubingue à la suite des judaïsants du IIe et du IIIe s. qui se prévalent de sa fidélité à la loi mosaïque pour couvrir leurs doctrines de son nom; ils l'exaltent même jusqu'à lui donner le titre *d'évêque des évêques;* cfr. en tête des *Homélies Clémentines*, la prétendue lettre de Clément à Jacques. Cette vénération outrée ne doit faire illusion à personne, et cependant déjà au IVe s. (v. 360-390) un auteur recommandable s'y est mépris : Marius Victorinus, qui fut d'après saint Jérôme (*in Gal.* praef. lib. I.) le premier commentateur latin de saint Paul, s'est laissé égarer par les dires et les écrits des ébionites; il considère Jacques, frère du Seigneur, comme le chef réel des judaïsants qu'il appelle *Symmachiens* (cfr. même désignation dans l'*Ambrosiaster*, *in Gal. prooem.*) et il prétend que saint Paul, dans *Gal.* I, 19, a voulu nier l'apostolat de Jacques. « Hic Paulus negavit Jacobum apostolum... *cum autem fratrem dixit, apostolum negavit.* » (Victorinus, *in Gal.* I, 19 et in II. 2). Le témoignage de Victorinus n'a pas d'écho, mais il mériterait d'être étudié avec soin et je m'étonne qu'on n'ait pas davantage appelé sur lui l'attention. Il est vrai que saint Jérôme prise peu les commentaires du vieux rhéteur converti et met en doute sa compétence de ce que « occupatus ille eruditione saecularium litterarum, scripturas omnino sanctas ignoraverit, et *nemo possit quamvis eloquens de eo bene disputare quod nesciat.* » Saint Jérôme a raison : rien ne s'improvise moins qu'un exégète.

couvre dans les prophètes la prédiction de ce mouvement nouveau des nations vers le pavillon restauré de la maison de David.

Pierre ne pouvait commencer avec plus d'à-propos qu'en rappelant l'événement qui avait ouvert quelques années auparavant la porte de l'Église aux Gentils [1] : la conversion du centurion Corneille. Dieu avait manifesté sa volonté, ayant donné l'Esprit-Saint aux Gentils comme aux Juifs [2]. C'est l'argument de fait qui avait déjà fermé la bouche aux mécontents (Cfr. *Act.* XI). Pierre ici va plus avant et présente la conclusion qui s'en dégage : Dieu n'a pas fait de distinction entre ces Gentils croyants et les Juifs par rapport au moyen de justification : καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τῇ πίστει καθαρίας τὰς καρδίας αὐτῶν (*Act.* XV, 9). Il a purifié leur cœur par la foi. Voilà le

1. *Act.* XV, 7. — C'est en termes généraux que Pierre fait allusion à cette conversion, τὰ ἔθνη, ce qui élève le fait particulier à la hauteur d'un principe.

2. *Act.* XV, 8 : ὁ καρδιογνώστης Θεὸς ἐμαρτύρησεν, αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν... L'expression bien caractéristique καρδιογνώστης, ne se trouve que dans le N. T., ici et Act. I, 24 et dans les écrivains ecclésiastiques à partir du pasteur d'Hermas (II, 4, 3). Il est remarquable que dans l'autre passage du N. T. où nous le rencontrons, c'est encore dans la bouche de saint Pierre qui dut réciter au nom de tous la prière rapportée en cet endroit. Ici l'expression est admirablement appropriée et rappelle que le Dieu qui communique l'Esprit, n'arrête pas son regard aux observances du dehors, mais voit plutôt le fond du cœur, la foi. Elle donne la raison du fait qui est indiqué ensuite.

fait incontestable dont l'effusion sensible du Saint Esprit a été le signe extérieur. Dans ce fait Pierre voit dès lors la ligne de conduite à suivre pour l'avenir; et prenant l'offensive contre les opposants, dont ce seul passage du discours fait sentir la présence : « Pourquoi donc maintenant, leur « dit-il, tentez-vous Dieu en voulant imposer au « cou des disciples un joug que ni nos pères, ni « nous n'avons été capables de porter[1]? » C'est un autre fait que Pierre constate et qui lui fournit le trait le plus vif contre les mécontents. Qu'il est bien à sa place dans la bouche de l'ancien batelier de Galilée, plus dégagé des préjugés d'éducation, plus prompt à reconnaître les défauts et les lacunes du judaïsme! Jacques ne reviendra pas sans doute sur ces paroles de Pierre, mais son discours ne renfermera rien de tel.

Ce trait qui porte coup droit aux adversaires est accompagné d'une phrase d'une bien autre importance doctrinale. En affirmant que Dieu *a purifié le cœur des Gentils par la foi,* Pierre a reconnu tacitement que la Loi est inutile pour leur justification, et c'est sur cette conclusion implicite que s'appuie la vive reprise : « Pourquoi donc tentez-« vous Dieu en voulant surcharger le cou des dis-

1. *Act.* XV, 10 : νῦν οὖν τὶ πειράζετε τὸν Θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι.

« ciples? » Mais de plus il déclare que les Juifs eux-mêmes sont *justifiés par la grâce du Seigneur Jésus de la même manière que les Gentils*[1]; c'était, en termes d'une suffisante clarté, donner congé à la Loi même pour les Juifs. Pierre tirait ainsi du fait premier toutes ses conséquences, et Paul lui-même n'ira pas plus loin. On dit et on répète que la décision de Jérusalem était toute pratique, que la question ne se présenta que sous cette forme; le premier point est vrai, mais le second est faux. Les judaïsants avaient eux-mêmes posé dès le début la question sur le terrain doctrinal; ils enseignaient que si on n'était pas circoncis selon la loi de Moïse, on ne pouvait être sauvé[2]. La décision, il est vrai, donne la solution pratique, mais elle s'appuie sur des considérations doctrinales; et ces considérations c'est le discours de Pierre qui les présente : « Dieu s'est « manifesté il *leur* a donné l'Esprit-Saint comme « à nous et n'a mis aucune distinction entre nous « et eux, *par la foi* ayant purifié leur cœur..... « c'est *par la grâce du Seigneur Jésus* que nous « croyons être sauvés *de la même façon* que ceux-« ci (les Gentils)[3] »

1. *Act.* XV, 11 : ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι...

2. *Act.* XV, 1 : καί τινες... ἐδίδασκον... ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως οὐ δύνασθε σωθῆναι.

3. *Act.* XV, 9, 11 : ὁ... Θεὸς ἐπαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ

Nous n'éprouvons aucun embarras à reconnaître tout ce qu'il y a d'avancé ou, selon l'expression de la néocritique, de *paulinien* dans le discours de Pierre. Nous signalerons encore quelques rapprochements intéressants. Saint Pierre a mis en avant l'argument de fait : Dieu a manifesté sa volonté en donnant le Saint-Esprit aux Gentils. Or quand saint Paul attaque l'erreur judaïsante répandue parmi les Galates, il commence par ce même argument. « Je ne veux savoir de vous « qu'une chose : est-ce des œuvres de la Loi ou « de la prédication de la foi que vous avez reçu « l'Esprit?... Celui qui vous confère l'Esprit et « opère des miracles parmi vous, est-ce par les « œuvres de la Loi ou par la prédication de la « foi[1]? » Et ensuite, saint Paul argumente de la malédiction qui pèse sur les sujets de la Loi[2], incapables de se tenir fidèles à tous ses préceptes; son raisonnement a pour base le fait franchement reconnu par saint Pierre : « Pourquoi imposer au « cou des disciples *un joug* que ni nos pères ni « nous n'avons pu porter[3] » : image expressive dont se sert aussi saint Paul quand il veut détourner

ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν... διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι.

1. *Gal.* III, 2, 5.
2. *Gal.* III, 10 sq.
3. *Act.* XV, 10.

les fidèles de Galatie des observances légales comme du *joug de la servitude* [1].

En tenant pareil langage, Pierre est fidèle à l'accord qui vient d'intervenir entre lui, les autres Apôtres et saint Paul, et dont l'Épître aux Galates empêche de nier l'existence. S'il a été sincère — et qui oserait le nier? — en donnant sa droite avec Jacques et Jean, à Paul et à Barnabé en signe d'union, il ne pouvait parler autrement. Bien plus, saint Paul lui-même nous garantit directement l'authenticité de ce langage. La conclusion la plus avancée est assurément celle de la dernière phrase : « Nous — Juifs incapables comme nos pères de « porter le joug de la Loi — nous croyons être « *sauvés par la grâce du Seigneur Jésus de la même* « *façon que ceux-ci* [2]. » En termes équivalents il reconnaît que la Loi ne sert de rien par elle-même pour le salut. Si saint Pierre a tenu cette conclusion extrême, il y est arrivé en passant par les autres. Or, c'est précisément cette conclusion extrême que saint Paul, dans le discours d'Antioche, présente comme une vérité admise par saint Pierre et d'où il part pour faire ressortir l'inconséquence de sa conduite : « *Nous* — c'est-à-dire, « toi et moi et nous tous ici Juifs croyants — nous, « Juifs de naissance... *ayant reconnu* (εἰδότες) que

1. *Gal.* V, 1 : μὴ πάλιν ζυγῷ δουλίας ἐνέχεσθε.
2. *Act.* XV, 11.

« l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la « Loi si ce n'est par la foi de Jésus-Christ, nous « aussi avons cru (καὶ ἡμεῖς εἰς X. Ἰ. ἐπιστεύσαμεν) « en Jésus-Christ afin d'être justifiés par la foi du « Christ et non par les œuvres de la Loi [1]... » Si tel était le principe avoué de Pierre — et c'est le langage de Paul qui l'atteste — il n'y a rien dans les discours des Actes qui le dépasse, il n'y a rien au contraire que de très conforme au point de vue doctrinal auquel le reproche de saint Paul suppose son interlocuteur placé, précisément pour blâmer plus vivement la faute de conduite.

Pierre avait commencé son discours au milieu du bruit de la discussion [2]. Un silence profond succéda à ses dernières paroles [3]; la lumière se faisait dans les esprits droits et sincères; les mécontents étaient dans la stupeur. C'était pour les missionnaires le moment de parler et d'exposer les fruits de leur prédication auprès des Gentils. Les paroles de Pierre avaient préparé les esprits; l'événement de Césarée justifiait leur ministère que des signes extérieurs avaient également confirmé. Ce simple récit devenait de la sorte le plaidoyer le plus approprié; on ne courait le risque de froisser

1. *Gal.* II, 15-16.
2. *Act.* XV, 7 : πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν.
3. *Ibid.* 12 : ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος...

aucune susceptibilité ni de compromettre la paix. Selon sa maxime, quand la vérité de l'Évangile n'était pas engagée, Paul s'appliquait à éviter aux Juifs toute cause d'achoppement[1]. Les missionnaires se contentèrent donc d'un exposé des faits; aussi l'auteur des Actes qui a raconté en détail le premier voyage apostolique de saint Paul[2] n'a-t-il indiqué que d'une façon générale le sujet de leur discours. A leur arrivée, dans la première entrevue avec l'Église de Jérusalem, ils avaient fait un récit sommaire; ici, comme on devait s'y attendre[3], ils insistèrent sur les miracles qui avaient accompagné leur prédication. Certes les événements arrivés à Paphos, à Iconium, à Lystres étaient la confirmation éclatante de leur mission et prouvaient que la même Puissance assistait Paul et Barnabé auprès des Gentils et Pierre, Jacques, Jean à Jérusalem et en Judée. C'était la preuve en action de ce que les Apôtres avaient reconnu dans leurs entrevues privées avec Paul : « Celui qui a agi pour Pierre « dans l'apostolat de la circoncision, a agi aussi

1. Cfr. *I Cor.* X, 32-33 :... ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε... cf. IX, 19-22.

2. *Act.* XIII-XIV.

3. Les deux formules dont se servent les Actes à cette occasion font sentir la différence : *Act.* XV, 4 (récit de l'arrivée) : ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ Θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν. *Act.* XV, 12 (récit de l'assemblée générale) καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν.

« pour moi auprès des Gentils [1]. » Il dut être question aussi des périls encourus et des souffrances endurées pour la cause de l'Évangile, comme le suppose l'allusion de la *lettre synodale* quand elle recommande « nos chers Barnabé et Paul comme des hommes qui ont offert leur vie pour le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ [2]. »

Les missionnaires parlèrent tous deux, et Barnabé commença comme l'indiquent les Actes [3] : détail à noter, car il témoigne de la fidélité du narrateur. Depuis la conversion du proconsul Sergius Paulus à Paphos (*Act.* XIII), Paul occupe dans le récit le premier rang [4], et dans le chapitre XV même, là où l'auteur parle pour son compte [5], il les nomme dans l'ordre accoutumé, Paul et Barnabé. Mais dans l'Église de Jérusalem, Barnabé, l'ancien disciple [6], occupe toujours le premier rang;

1. *Gal.* II, 8 : γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη... » La considération que, d'après l'Épître, Paul et Barnabé mirent en avant auprès des Apôtres, est donc la même que celle qu'ils firent valoir dans l'assemblée, d'après les Actes.

2. *Act.* XV, 25-26 : τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. »

3. *Act.* XV, 12.

4. Sauf une exception (*Act.* XIV, 14 cfr. 12) mais elle n'est qu'apparente; car l'ordre *Barnabé et Paul* est amené ici par la méprise des habitants de Lystres qui prennent Barnabé pour Zeus et Paul pour Hermès.

5. Cf. vv. 2, 22, 35.

6. Cfr. *Act.* IV, 36-37 ; IX, 22-23.

il parle le premier; il est nommé le premier dans la lettre officielle [1]. Cette coïncidence remarquable entre l'ordre insolite des noms précisément en ces deux passages et la situation respective de Barnabé et de Paul pour l'Église de Jérusalem, n'a rien d'intentionnel; ce n'est qu'à la réflexion qu'on la découvre; chez l'auteur elle est fortuite et il ne la doit qu'à la réalité de l'événement et du document qu'il produit.

Pierre a posé avec ampleur les prémisses; les missionnaires ont établi les faits; il restait à conclure. Beaucoup étaient suffisamment éclairés, mais il y avait encore des esprits faibles scandalisés; il y avait des obstinés, et instinctivement leurs yeux se tournaient vers l'homme qui avait par excellence la confiance de l'Église de Jérusalem, vers Jacques, dont le dévouement au culte traditionnel ne pouvait être mis en question. Que pensait-il? qu'allait-il dire? On attendait de tous côtés son avis avec impatience. Nous qui connaissons déjà, grâce à l'épître de saint Paul, la scène qui a précédé la réunion générale, nous savons d'avance qu'il pensait comme Pierre sur le fond de la question. Mais il est intéressant de voir comment il va concilier ces principes avec son atta-

1. *Act.* XV, 25.

chement à la loi mosaïque, avec son ardent désir de ménager ses compatriotes. Dans la manière dont il accorde ce qu'il est impossible de ne pas concéder, non moins que dans les réserves, qu'il apporte en vue de la conciliation, son discours ne peut être davantage, pour l'allure générale, même pour les détails, dans le ton qui convient à la physionomie si singulière de cet apôtre. Rien ne ressemble moins dans la forme aux vues et aux vives sorties de Pierre. Celles-ci tendaient à élargir le débat ; elles visaient Juifs et Gentils. Jacques, pour éviter tout éclat, ramène la question *au seul cas des Gentils* et à la solution pratique à laquelle on se tiendra. Ces dernières paroles même, quelleque soit la manière dont on les rattache à ce qui précède, rendent hommage [1] à la loi de Moïse, « lue par toute la ville dans les synagogues chaque sabbat, » et qu'il envisage comme une institution nationale toujours subsistante ; elles tendent à laisser les Juifs en dehors de la question et contre-

1. *Act.* XV, 21. — Ceci ressortirait bien davantage si on admettait l'explication de saint Chrysostome (*in h. l.*), suivie par beaucoup de commentateurs. Il pense que par cette phrase saint Jacques veut expliquer pourquoi, dans les mesures proposées, il ne s'est occupé que des Gentils ; le raisonnement à suppléer serait celui-ci : « Quant aux Juifs, ils savent ce qu'ils ont à faire ; ils ont Moïse lu dans les synagogues... » La *permanence de la loi* pour les Juifs serait alors indiquée d'une façon bien accentuée dans le discours de saint Jacques. — Dans l'explication que nous indiquerons plus bas et que nous préférons, cette idée est moins accusée.

balancent l'effet des paroles si graves de Pierre [1].

Mais, par rapport aux Gentils, il manifeste son accord avec Pierre, en rappelant dès le début de son discours le récit de celui-ci sur la première conversion des Gentils [2]. Aux signes extérieurs qui l'ont accompagnée, c'était bien à lui d'ajouter, comme témoignage, les paroles des prophètes [3]. Ils parlent du mouvement des Gentils vers le vrai Dieu aux temps messianiques sans en indiquer les conditions. Or Pierre a raconté *comment* [4] Dieu, en fait, avait réglé ce mouvement sans exiger auparavant l'observance de la loi. C'est pourquoi Jacques juge qu'il ne faut pas entraver ce mouvement [5]. Il accorde donc la liberté réclamée, mais il veut lui enlever tout ce qui choquerait trop ouvertement les Juifs en proposant certaines réserves. Il soumet les Gentils convertis à des prescriptions (v. 20) qui ressemblent à celles des *prosélytes de la porte;* encore ici Jacques n'invente rien; il s'en tient à un code de préceptes, reçu dans le judaïsme. Après avoir proposé ces prescriptions, sur lesquelles nous reviendrons, Jacques ajoute la phrase dont le raccord logique avec ce qui précède n'est pas facile à découvrir, mal-

1. *Act.* XV, 10-11.
2. *Act.* XV, 14.
3. *Act.* XV, 15 : ....καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν.
4. *Act.* XV, 14, Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ Θεὸς,.
5. *Ibid.* 19 : διὰ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν...

gré la particule γάρ qui l'introduit. « *Car* Moïse, depuis les temps anciens, en toute ville à ceux qui le récitent, étant lu dans les synagogues chaque sabbat [1]. » Ce qui me paraît le plus probable (s'il n'y a pas une lacune impossible à combler) c'est que pour justifier les mesures proposées, saint Jacques observe que, la loi de Moïse étant toujours récitée dans les synagogues, on ne doit pas scandaliser ceux qui la lisent en tolérant chez les nouveaux convertis ce qu'elle considérait comme une abomination. Dès lors ces prescriptions sont visiblement proposées par saint Jacques dans une intention de conciliation. C'était beaucoup de ne pas imposer la Loi; il ne fallait pas choquer à l'excès les sentiments juifs.

En somme, Jacques, fidèle à ce qui a été convenu entre lui et saint Paul, accorde la liberté des Gentils, justifie à ses yeux et aux yeux de ses compatriotes cette concession par les oracles des prophètes, mais l'entoure des réserves destinées à écarter un scandale légitime chez les Juifs qui con-

1. *Act.* XV, 21 : Μουσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος... Tout en reconnaissant la difficulté, nous trouvons excessive la réserve du savant professeur de Louvain, Beelen (*Com. in Act. Apost.* 1864, p. 389) : « Fateor me non satis perspicere *quanam* tandem *ratione* versiculo 21 contineatur *causa cur* Jacobus voluerit ut ea quæ dixerat v. 20 ethnico-christianis praecciperentur; *nec ullum adhuc legi interpretem qui rem, mea quidem sententia, recte explicaverit.* »

tinuent à lire et à pratiquer fidèlement la loi de Moïse. Nous sommes bien en deçà des hautes visées de Pierre. A Dieu ne plaise que nous voulions diminuer l'autorité de Jacques; mais nous cherchons à bien caractériser la portée de son discours et l'influence qu'il eut dans la réunion de Jérusalem. Ces observations rendent hommage à son sens pratique, à sa profonde connaissance du milieu dans lequel il vivait, à son esprit de modération et de sagesse [1]. Aussi allons-nous continuer à signaler sans scrupule tout ce qui met en évidence la note individuelle de son discours; en laissant intacte la vérité de l'Évangile, il reflète la physionomie toute juive de son auteur. Si l'historien des Actes l'a abrégé, ou plutôt s'il a recueilli ce qui s'en était conservé, sa plume lui a laissé son aspect particulier sans altération; encore moins l'a-t-elle créé. Non seulement la marche générale des idées que nous venons d'étudier, le montre, mais

1. Nous savons du reste par son épître que saint Jacques n'aime pas une *sagesse disputeuse et au zèle amer;* en vain se glorifie-t-elle de la vérité (III, 14); en vain bénit-on Dieu, si on maudit les hommes faits à l'image de Dieu (*ibid.* 9-10). — Bien autre est l'idéal que propose ce prétendu judaïsant fanatique. « La sagesse d'en haut, dit-il, est d'abord pure, ensuite pacifique, bienveillante, persuasive, pleine de miséricorde et de bons fruits; elle ne critique pas, elle ne dissimule pas. Le fruit de la justice se sème dans la paix pour ceux qui gardent la paix. » (III, 17-18 : ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἐπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. Καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.)

aussi les détails des premiers mots jusqu'à la fin.

Au début le nom de Siméon (Συμεών) est bien caractéristique. Dans les Actes, le narrateur emploie couramment le nom de Pierre; là seulement où le récit l'y oblige il se sert de l'autre, mais, comme dans son Évangile, sous la forme moderne Simon (Σίμων)[1]. Ce nom, plus familier à l'Église de Jérusalem, ne paraît avec sa prononciation antique qu'ici sur les lèvres de Jacques fidèle aux vieilles formes. La coïncidence est frappante.

A la fin, si ce discours provenait tout d'une pièce de l'auteur des Actes, aurions-nous cette dernière phrase, dont la connexion si peu apparente avec ce qui précède, défie presque toute explication? Aurions-nous partout cette couleur juive si prononcée? Pierre s'est servi de formules toutes chrétiennes qui mettent en avant la loi individuelle; Jacques[2], lui, présente la conversion des Gentils avec les formules nationales coulées

1. *Act.* X, 5, 18, 32; XI, 53. La transcription grecque Συμεών provient de la forme plus pleine שִׁמְעוֹן dans laquelle la chuintante et l'aspiration ע se faisaient encore entendre. Dans la transcription Σίμων, on a la forme שִׁיבוֹן et סִיבוֹן dans le Talmud, où nous n'avons plus que la simple sifflante et où l'aspiration s'est perdue.

2. *Act.* XV, 7, 9. Pierre : ἐξελέξατο ὁ Θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι... τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν.

Ibid. 14 : Jacques : ὁ Θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

dans le moule de la pensée juive. Les Gentils qui se convertissent, il les appelle : οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφοντες ἐπὶ τὸν Θεόν ; s'il s'agissait de païens passant simplement au judaïsme, on ne dirait pas autrement. Le Christ n'est pas nommé ; il n'apparaît dans le discours de Jacques qu'à travers le voile des anciens prophètes. Dans le discours de Pierre, la loi et la grâce de Jésus sont au premier plan.

Jacques dut apporter plusieurs oracles des prophètes (οἱ λόγοι τῶν προφητῶν) ; un seul nous est conservé ; il est significatif. Ce n'est pas en effet un de ces passages où les chrétiens après la venue du Sauveur reconnurent la prédiction, mais bien un de ceux qui même parmi les docteurs juifs étaient appliqués aux temps messianiques ; encore ici un trait qui nous ramène plutôt à Jacques et à l'Église de Jérusalem qu'à l'auteur des Actes. L'allusion à la tente renversée de David, dans ce passage d'Amos (XI, 11), a suggéré le nom de *Bar Nefilim* (fils des tombés בַּר נְפִילִים), pour le Messie. Rabbi Nahman, lisons-nous dans le Talmud[1], dit à R. Iṣàak : « As-tu appris quand Bar Nefilim doit

1. Tr. Sanhedr. fol. 96, 2. Cfr. autres applications messianiques de ce texte d'Amos dans les auteurs juifs, le *Bereschit Rabbâ*, sect. 88 ; le *Sohar.* ap. Schöttgen, *Horae Hebraicae*, t. II, p. 70, 111, 221, et aussi R. Martin, *Pugio fidei...* notes de du Voisin, in prooem.

venir? » R. Iṣàak répondit : « Qui est-il? » R. Naḥman dit : « Le Messie! » R. Iṣàak : « Mais le Messie est-il ainsi nommé? » R. Naḥman : » Oui; il est dit : En ce temps-là je relèverai la *tente de David qui est tombée*..... »

Dans le discours de saint Jacques, nous avons moins une citation formelle qu'une paraphrase du texte d'Amos; l'orateur se préoccupe surtout d'appliquer les traits saillants du passage à la question présente [1]. C'est encore dans ce but qu'à la fin il soude ses propres paroles à celle du texte : λέγει Κύριος ποιῶν ταῦτα γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος [2], dit le Seigneur qui accomplit maintenant ces choses

1. Si, à la réunion de Jérusalem, saint Jacques parla dans le dialecte national, araméo-palestinien (ce qui me paraît le plus probable) et non en grec, c'est sans doute quand les principaux passages de son discours furent traduits en cette dernière langue pour se répandre dans les cercles chrétiens, que l'on accommoda la citation aux expressions même de la version grecque courante, c'est-à-dire de la version alexandrine dite des *Septante*.

2. Nous suivons la leçon la mieux garantie par les mss. et par plusieurs des anciennes versions (copte, éthiopienne, arménienne, éd. Zohrab.). Mais, comme on remarquait que ces courtes paroles γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος ne faisaient pas partie du texte cité, on a voulu les expliquer à part, et pour leur donner une signification, on a complété la phrase sous forme de glose qui a fait corps avec le texte, mais de diverses manières, les uns ajoutant simplement :... ἐστὶ τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ, comme dans la plupart des mss. cursifs, — d'où le texte reçu, — et dans la version syriaque; les autres complétant et modifiant ainsi γνῶστον ἀπ' αἰῶνος τῷ Κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, comme dans quelques mss. et dans la version latine. L'état fragmentaire du discours se prêtait à ces développements.

connues dès longtemps. » Ces derniers mots sont de l'orateur.

La parole de Jacques eut un effet décisif : elle représentait si bien les sentiments intimes de la partie saine de l'Église de Jérusalem ! On se rallia aux mesures proposées qui pour le fond donnaient satisfaction aux Gentils et ménageaient aussi les craintes ou les scrupules des Juifs ; leur position et leurs privilèges étaient laissés hors de la question. Jacques eut, on peut le dire, les honneurs de la journée. Le discours de Pierre est le vrai plaidoyer ; il a le mérite des larges initiatives. Jacques conclut et prend même le langage du juge : διὸ ἐγὼ κρίνω... (Act. XV, 19). On sent son influence jusque dans la rédaction de la lettre envoyée aux chrétiens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie ; il est probable qu'il prit part à sa rédaction ; la formule de salutation par laquelle elle débute avec le simple χαίρειν, qui tranche si fort avec toutes les autres formules des lettres apostoliques, ne se retrouve précisément que dans l'Épître de saint Jacques [1].

VI

Les Apôtres et les Anciens résolurent, avec le consentement de toute l'Église, d'envoyer aux fi-

[1] *Jac.* I, 1.

dèles de Syrie des délégués pour leur communiquer ce qui s'était fait et ce qu'on avait décidé à Jérusalem. On choisit deux hommes de haut rang [1] parmi les frères : Juda, appelé Barsabba, et Silas; ils devaient accompagner Paul et Barnabé et porter une lettre qui garantissait leur mission. L'auteur des Actes a conservé ce document [2]. On y désapprouvait d'abord ceux qui avaient troublé sans mandat les frères d'Antioche; on recommandait ensuite non seulement les deux délégués, mais encore Barnabé et Paul en des termes qui attestaient leur dévouement pour la cause de Jésus-Christ.

La lettre renferme ensuite en quelques mots la décision, conforme de tous points à ce qu'avait proposé saint Jacques. La formule qui l'introduit montre que dès l'origine l'Église avait conscience d'être dirigée dans ses résolutions solennelles par une influence supérieure. « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucune autre charge comme obligatoire sinon ceci, à savoir de vous abstenir des idolothytes, du sang, des viandes étouffées et de la fornication [3]..... »

Il importe de s'arrêter sur cette décision, puis

1. *Act.* XV, 22 : ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς.

2. *Act.* XV, 23-29.

3. *Act.* XV, 28-29. ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Ἔρρωσθε.

sur les interprétations dont elle est susceptible et qui peuvent donner lieu à de nouvelles difficultés. La décision, dans sa teneur, renferme une partie négative et une partie positive. Les Gentils convertis ne seront pas soumis à la Loi; telle est la *partie négative* dans la forme [1]; mais au fond c'est la liberté des Gentils vis-à-vis des observances qui est admise et reconnue [2]; c'est le point capital, défi-

1. *Act.* XV, 28 ...μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος... conforme aux paroles de Pierre (*ibid.* 10) : τί πειράζετε τὸν Θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν... Jacques aussi a reconnu que les observances seraient pour les Gentils un embarras et une vexation (*ibid.* 19) : κρίνω μὴ παρενοχλεῖν...

2. Quelles que soient les conséquences que comporte cette décision, on doit se garder de la présenter sous une forme trop générale et de dire qu'à la réunion de Jérusalem on proclama la liberté *de tous les chrétiens* vis-à-vis de la Loi, comme le font d'excellents auteurs dans les Introductions du N. T. par exemple, pour ne citer qu'un des plus récents, Kaulen, *Einleitung...* § 521, 1887. Si on avait formulé la décision d'une façon si tranchée, la suite de l'affaire, les hésitations de Pierre à Antioche, plus tard le langage de Jacques (*Act.* XXI), comme le silence de Paul sur cette décision dans sa controverse avec les judaïsants, s'expliqueraient bien difficilement. Cette manière de présenter la décision donne large prise aux objections soulevées contre son existence; heureusement elle est inexacte. Les Apôtres et les anciens disent simplement *aux Gentils :* « Il a paru bon *de ne vous imposer d'autre charge*, sinon... » Seule la liberté des Gentils est directement accordée, et encore sous la forme la plus mitigée, comme une tolérance. Elle passe, c'est l'essentiel. Mais sous cette forme la décision laisse place aux discussions ultérieures. On n'arrivera, d'une façon générale, à l'affirmation totale et explicite de l'affranchissement de tous les chrétiens, Juifs et Gentils, graduellement et sous la pression des circonstances. Mais le premier pas, et le plus décisif, est fait l'on tient les principes (discours de Pierre) dans lesquels cet affranchissement est implicitement contenu.

nitif, sur lequel on ne reviendra pas. Pierre a réclamé et justifié cette concession; Jacques l'a accordée; le décret la consacre. Elle implique l'approbation de l'apostolat de saint Paul [1] et de l'évangile des incirconcis [2]; elle confirme la conduite de saint Paul refusant la circoncision de Tite [3].

La question ne paraissait tranchée que d'une façon toute pratique; mais ne pas obliger certains convertis à observer la Loi, c'était reconnaître que l'on pouvait être sauvé sans la Loi; ici l'exception, une fois admise, devenait la règle. On ne décidait rien, il est vrai, pour les Juifs, mais la conséquence inévitable du fait admis devait être tirée tôt ou tard au grand jour; on ne pourrait contenir la force d'expansion du principe affirmé par Pierre et dans la suite si souvent proclamé et mis en lumière par saint Paul : « On est justifié par la foi et la grâce de Jésus. » Bien que la décision négative de Jérusalem ne présente pas ce principe, cependant c'est sur lui qu'elle repose; c'est par lui qu'elle aura à jamais durée et vigueur, à la différence de la partie positive qui disparaîtra en partie avec les circonstances locales qui l'ont fait naître.

Cette dernière [4], en effet, renferme quatre pres-

1. D'ailleurs recommandé dans la lettre *Act.* XV, 26.
2. *Gal.* II, 7. τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας.
3. *Ibid.* 3-5.
4. *Act.* XV, 29 cfr. 20.

criptions analogues à celles que l'on imposait aux *prosélytes* de la porte et que les docteurs juifs appelaient aussi préceptes *noachides* [1]. Il ne faut pas chercher ailleurs les motifs pour lesquels on choisit ces quatre prescriptions plutôt que toute autre ; c'était un ensemble de préceptes que l'on trouvait tout fait et que l'on appliquait. Les prosélytes qui, sans entrer complètement dans le judaïsme par la circoncision, acceptaient l'influence d'Israël, se conformaient à ces préceptes pour écarter de leur vie ce qui était regardé comme une trop criante abomination. Si l'on prend ici le mot *fornication* dans un sens que lui donnent parfois les auteurs juifs pour désigner les mariages mixtes ou les mariages à des degrés prohibés, la prescription qui lui est relative sera comme les précédentes de droit positif. Si, au contraire, il faut l'entendre dans le sens ordinaire — ce qui nous paraît plus probable, la lettre s'adressant à des Gentils non initiés au langage des écoles juives — il est facile de comprendre pourquoi on désignait plus spécialement ce genre de fautes. Dans le monde païen la simple fornication passait pour chose indifférente, et les moralistes ce contentaient de blâmer les ex-

1. Ainsi nommés parce qu'ils prétendaient les trouver dans le petit code donné à Noé (*Gen.* IX, 4-5) ; cfr. les passages de la Loi renfermant ces interdictions : pour les idolothytes, *Exod.* XXXIV, 15 ; pour le sang et les viandes étouffées, *Lev.* III, 17 ; VII, 26 ; XVII, 10-14 ; pour la fornication, *Deut.* XXIII, 17.

cès; la formule de Micion dans les *Adelphes* de Térence [1] donne assez exactement la note de la conscience gréco-romaine à ce sujet : « Non est flagitium, mihi crede, adolescentulum scortari. » En Orient c'était bien pis, et les temples de certaines divinités abritaient ce désordre moral. C'est un honneur pour le judaïsme d'avoir réagi contre pareille licence chez les Gentils qui se soumettaient à son influence religieuse, et les Apôtres s'empressaient de donner sur ce point satisfaction à la conscience juive. Plus tard à Corinthe [2], saint Paul devra lutter contre la tendance de certains chrétiens à regarder la fornication comme chose indifférente; il s'applique à réfuter le sophisme par lequel on cherchait à assimiler aux préceptes sur les aliments le précepte relatif à la fornication; celle-ci est essentiellement contraire au principe de la vie chrétienne, et non chose en soi indifférente [3].

Ces explications suffisent pour montrer quels étaient l'objet et le but de ces prescriptions positives. On espérait que grâce à elles tomberait le *mur de séparation* qui, dans la vie sociale et domestique, empêchait les rapports entre Juifs et

1. I, 2, 21.

2. De même, saint Jean, en Asie, dans les lettres à l'Église de Thyatire et à l'Église de Pergame. (*Apoc.* II, 20, 14.)

3. *I Cor.* VI, 12-20.

Gentils. On pourrait se réunir à la même table sans y rencontrer des mets faisant horreur aux Juifs, se trouver dans une même famille sans y voir les désordres qui déshonoraient les maisons païennes.

Les Apôtres jugeaient en ce moment *nécessaire* (ἐπάναγκες), pour les raisons indiquées, de soumettre les Gentils convertis à ces prescriptions. Ils ne définissaient rien sur leur durée et leur valeur morale. Le changement des temps et des circonstances devait apprendre à distinguer ce qui, dans ces prescriptions, étant basé sur l'ordre essentiel, durerait à jamais, comme l'intermédiaire de la πορνεία, et ce qui, de droit strictement positif, peu à peu tomberait en désuétude quand le danger de scandale n'existerait plus. A mesure que le christianisme s'étendit en dehors des centres juifs et effectua sa séparation d'avec le judaïsme, ce danger alla en diminuant. Déjà, à l'âge apostolique, quelques années après, on sent que ce discernement s'opère. Tandis que saint Paul, avec tous les autres apôtres, maintient fortement et pour des raisons intrinsèques l'interdiction de la fornication, sur la question des viandes immolées et des aliments il distingue s'il y a ou s'il n'y a pas scandale et fonde l'obligation de s'abstenir sur la charité chrétienne [1]. Au fond il applique [2] l'esprit

1. *I Cor.* VIII, X. *Rom.* XIV.
2. Sa solution n'est pas en contradiction avec le décret; elle ne

du décret dont le but manifeste était, nous l'avons vu, d'amener la conciliation en empêchant ce qui offensait trop les Juifs. Saint Paul s'adresse dans ses Épîtres à des communautés où l'élément gentil l'emporte, où le contact avec le judaïsme va s'affaiblissant. Mais en Asie, où les chrétiens d'origine juive sont plus nombreux, saint Jean maintient avec force l'obligation de s'abstenir des idolothytes [1]. Au reste, sur ce dernier point, outre le danger de scandaliser les Juifs, il y avait péril réel de prendre part à des pratiques idolâtriques ou superstitieuses, et l'obligation durera davantage, tant que le paganisme coexistera à côté du christianisme. Saint Paul lui-même ne fonde pas ici l'obligation de s'abstenir sur le seul motif du scandale à prévenir ; il réprouve d'un façon absolue, comme contraires à la vie chrétienne, certaines participations aux idolothytes, comme celles des festins sacrés [2]. Le paganisme disparaissant, le précepte sur les idolothytes n'aura plus sa raison d'être [3].

le restreint pas non plus, comme on le dit parfois ; indirectement elle l'explique et, dans un sens même, élargit plutôt la décision. Saint Paul en montre à découvert le fondement (c'est le même que saint Jacques a insinué dans une phrase obscure : cfr. supra) ; et quand il en règle l'application conformément à ce fondement, il va jusqu'à dire : « Si mon frère est scandalisé, à jamais, je m'abstiendrai de chair (*I Cor.* VIII, 13, cfr. *Rom.* XIV, 21).

1. Cfr. *Apoc.* II, 20.
2. Cfr. *I Cor.* X, 14-21.
3. En fait, l'Église grecque regarde toujours les prescriptions du

En somme, le décret de Jérusalem, si on peut appeler ainsi la lettre des Apôtres et des Anciens, n'est pas un exposé doctrinal, mais une mesure de conciliation indiquant un terrain sur lequel pouvaient se rencontrer les partisans de la liberté évangélique et les Juifs demeurés fidèles à la loi sans méconnaître la vérité de l'Évangile. Les Juifs consentaient à ne pas troubler les Gentils convertis [1]

décret de Jérusalem comme obligatoires et elle s'abstient du sang et des viandes étouffées. Le 63e canon apostolique les maintient en vigueur, et les canonistes grecs, comme Balsamon, expliquant ce canon, reprochent aux Latins de ne plus l'observer. Au milieu de IVe siècle, le concile de Gangres en Paphlagonie, suppose dans son can. 2 que l'ordonnance des App. est toujours observée. Cependant la 4e *Catéchèse* de saint Cyrille de Jérusalem montre qu'il y avait aussi en Orient des Églises qui ne l'observaient plus. L'empereur Julien, pour mettre les chrétiens d'Antioche dans l'embarras, fait offrir aux dieux et souiller par des rites idolâtriques tous les aliments du marché, tous les fruits de la terre, toutes les sources. On n'en tint pas compte et Théodoret (*H. E.* I, 3, c. 15) justifie cette conduite des chrétiens. A Constantinople on fut plus scrupuleux (cfr. Baronius a. 362.) — *En Occident* au IIe s. (177) dans la lettre de l'Église de Lyon (ap. Eusèbe, *H. E.* V, 1 sqq.) une réponse de la martyre Bibliade indique que la disposition relative au sang était en vigueur dans cette Église ; de même pour l'Église d'Afrique, Tertullien, *Apol.* 9. Cependant saint Augustin (*C. Faust.* XXXII, 13 qui a parfaitement saisi le *caractère temporaire de cette mesure*) déclare que de son temps elle n'était plus observée. — La défense de manger du sang et des viandes non saignées se maintint encore comme mesure disciplinaire, cfr. le can. 20 du 2e concile d'Orléans (533 ap. Labbe, *Conc.*, t. L, p. 1779) le défend aux clercs ; au VIIIe siècle le pape Grégoire III l'interdit sous peine de 40 jours de pénitence ap. Harduin, t. III, p. 1876 et plus tard encore Gratien insère dans son *Décret* le canon du concile de Gangres (dist. 60, c. 13).

1. μὴ παρενοχλεῖν... *Act.* XV, 19.

et ceux-ci à ne pas offusquer les Juifs par des pratiques qui étaient pour eux des abominations. Du moment qu'on ne présentait pas ces prohibitions comme une application de la loi aux Gentils, mais seulement comme prévenant un scandale ou comme mesure d'hygiène morale, les plus ardents partisans de la liberté, tels que saint Paul, s'y ralliaient de bon cœur. C'était tout à fait conforme à ses principes. La disposition *négative :* ne pas imposer la loi aux Gentils, sauvegardait la vérité de l'Évangile[1]; cela lui suffisait. Il ne demandait pas d'exposition des principes. Quant aux prescriptions positives, elles ne portaient pas atteinte à la propagation ou à la vérité de l'Évangile; les unes n'étaient que d'excellentes précautions morales, les autres étaient destinées à éviter les scandales, et nul plus que saint Paul dans les choses en elles-mêmes indifférentes, n'avait souci d'écarter le scandale des faibles; nul plus que lui ne s'appliquait en ces choses à enlever aux Juifs tout sujet d'offense, comme il le déclare lui-même[2], à se faire juif avec les Juifs, à se soumettre à la Loi avec ceux qui sont soumis à la Loi. Il serait allé plus loin encore et ce serait abstenu de toute chair pour ne

1. ἡ ἀληθεία τοῦ Εὐαγγελίου... *Gal.* II, 5.

2. *I Cor.* X, 32 : ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε... καθῶς κἀγώ... IX, 20 : καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω, τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον...

pas scandaliser un frère [1]. Ainsi donc la liberté des Gentils par rapport à la Loi étant garantie, les mesures restrictives du décret se trouvaient conformes aux idées de saint Paul ; il les accueillit avec non moins d'empressement que les autres Apôtres. Telle que la donnent les Actes, la décision [2] représente aussi bien ses sentiments que les leurs.

Dans la réunion de Jérusalem, c'est l'esprit de charité qui inspire et dicte la résolution : nouvelle preuve de la sagesse et de la modération des Apôtres ; sur ce terrain, tous, animés du même esprit, purent de nouveau se donner la main : δεξίας ἔδωκαν κοινωνίας. On est loin encore des disputes théologiques et des formulaires ; on ne cherche que la charité, et on rencontre la vérité dans son expression la plus réelle, la plus concrète, la mieux appropriée aux besoins actuels. La charité cesserait d'être la charité si elle consentait à ce qui blesse la vérité, mais elle évite les manifestations de la vérité [3].

Les mesures les meilleures en elles-mêmes ne valent dans la pratique que par la manière dont on

1. *I Cor.* IX, 13 ; *Rom.* XIV, 21.

2. Elle réunit les deux principes sur lesquels repose sa doctrine morale : la liberté et la charité ἡ ἐλευθερία dirigée et mesurée διὰ τῆς ἀγάπης... Cfr. *Gal.* V, 13, I, cfr. IV, 31... *I Cor.* IX, 1, 19 sqq.

3. « Falsum enim dicere nihil licet, aliquando autem aliquid veri tacere utile est. » Saint Augustin, *in Gal.* II, 6, faisant allusion à

les applique ; dans la théorie que par l'interprétation qu'on leur donne. Plus elles sont simples, plus elles se prêtent aux explications diverses ; les esprits droits et de bonne foi ne s'y trompent pas et trouvent dans leur largeur même lumière et direction ; mais les esprits sectaires et retors y cachent leurs idées et leurs systèmes. Le décret de Jérusalem est par excellence une de ces mesures simples, dictées par le bon sens, qu'il importait d'appliquer de bonne foi et plutôt selon l'esprit qu'à la rigueur de la lettre.

En effet, d'une part selon l'esprit, par voie de conséquence, la solution pratique impliquait cette vérité générale : On peut être sauvé sans la Loi. Il est clair encore que, soit par l'admission des Gentils dans l'Église, soit même par les réserves qu'on y apportait, on voulait l'union, la fusion des deux éléments, juif et gentil, dans l'Église, et non la division.

D'autre part, selon la lettre, ces principes n'étant pas directement formulés et le décret ne répondant qu'à la question précise du moment : doit-on admettre les Gentils sans la Loi? — il y avait une grave lacune au sujet des Juifs ; et de cette lacune

ce que saint Paul avait dit dans ses rapports intimes avec les Apôtres, mais qu'il avait dû taire devant un auditoire incapable de le comprendre : sed aliqua tacuerat quod adhuc parvuli portare non poterant. »

on pouvait conclure non seulement que les Juifs demeuraient toujours tenus, eux, de pratiquer la Loi, mais encore qu'ils y étaient tenus pour être sauvés — ce qui eût été l'erreur judaïsante sous sa forme la plus grossière, — ou au moins que la pratique de cette obligation leur assurait une situation privilégiée, des avantages spirituels comme vrais fils d'Abraham, vrais héritiers des promesses; que par conséquent les Gentils convertis non soumis à la Loi étaient privés de ces avantages et que la lettre du décret, en leur imposant les obligations des *prosélytes de la porte*, les assimilait à ceux-ci et leur assignait un rang inférieur analogue. Enfin, déduction plus subtile mais bien naturelle, et qui servira à intimider Pierre lui-même, on pouvait conclure que l'obligation de pratiquer la Loi, subsistant pour les Juifs, les empêchait de communiquer avec les Gentils, puisque la Loi le défend. C'était maintenir même dans l'Église la division entre Juifs et Gentils; on allait contre ce qui était visiblement l'esprit de la décision qui se proposait l'union en écartant de part et d'autre ce qui pouvait la troubler.

Bien plus, en méconnaissant son esprit, on violait par une voie détournée la lettre elle-même; car s'abstenir de communiquer avec les Gentils convertis, c'était les tenir pour inférieurs, les re-

garder toujours comme des ἁμαρτωλοί et par conséquent indirectement les obliger à la circoncision, comme saint Paul le dit quelque temps après à saint Pierre, quand celui-ci cesse de manger avec les Gentils : « Comment forces-tu les Gentils à judaïser[1] ? » On était ramené au point de départ. Dans tous les cas on maintenait le mur de séparation ; s'il n'était plus à la porte pour empêcher les Gentils d'entrer, il demeurait, chose non moins grave, dans l'intérieur de l'Église où seraient restés à jamais divisés, ne communiquant pas entre eux, les Juifs chrétiens et les Gentils chrétiens ; c'en était fait de l'unité de l'Église, si les Juifs se croyaient toujours obligés à la Loi au point de vivre à part et de ne pas entrer en communion directe avec les Gentils. Et cependant le décret de Jérusalem, dans sa teneur, laissait la question intacte à ce point de vue : voilà pourquoi, il y aura encore, même dans l'Église, des judaïsants. Le débat renaîtra très vif, sous une forme nouvelle ; mais de ce qu'il continue on ne peut rien conclure contre l'existence de la réunion générale et de la décision, telles que nous le présentent les Actes.

1. *Gal.* II, 14 : πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν. — Ce que saint Pierre faisait, en cette occasion, par faiblesse, par inconséquence, comme nous le verrons ; les judaïsants, eux, le faisaient par principe.

VII [1]

Les Apôtres et les Anciens de l'Église de Jérusalem avaient décidé que les convertis venus du paganisme ne seraient pas soumis à la loi mosaïque. Le mur de séparation entre Juifs et Gentils ne se dressait plus comme un obstacle barrant la porte de l'Église; mais serait-il maintenu à l'intérieur? Les observances légales seraient-elles toujours obligatoires pour les Juifs convertis? les empêcheraient-elles de communiquer avec les Gentils? établiraient-elles au moins une distinction par rapport au salut? C'est maintenant la *question juive* qui se pose, plus délicate, plus complexe. Le décret de Jérusalem, adressé aux Gentils seulement, n'avait pas à la trancher; interprété à la lettre, il ne la touche même pas; mais elle ne tarde pas à surgir à l'état de crise aiguë. Quel est le sentiment des Apôtres à son égard? Quelle est leur attitude? Y a-t-il parmi eux différentes manières de voir et d'agir? Quant aux judaïsants, leur sentiment n'est pas douteux; mais quelles seront leurs tentatives pour le répandre et le faire prévaloir? Nous essaierons de répondre en recueillant les quelques données que les écrits apostoliques nous

1. *Revue des questions historiques*, avril 1890.

ont conservées sur des événements arrivés après la réunion de Jérusalem : sur le différend d'Antioche (Gal. II, 11 sqq.), sur la conduite personnelle de saint Paul par rapport aux observances légales, sur les menées des judaïsants dans les Églises fondées par saint Paul.

Une circonstance mémorable, que saint Paul a rappelée dans l'Épître aux Galates, montre que le débat recommença presque aussitôt [1] après la réunion de Jérusalem, et précisément sur le point que le décret laissait sans solution. Elle nous permet

1. Le récit de saint Paul suppose que l'incident d'Antioche suivit la rencontre des Apôtres à Jérusalem (*Gal.* II, 1, 11) et par conséquent la réunion générale (*Act.* XV) qui eut lieu au même moment. On ne peut admettre le système de quelques interprètes, de saint Augustin par exemple (*Ep.* 82, n° 11), qui, pour expliquer plus facilement la conduite de Pierre, ont placé la rencontre d'Antioche avant la réunion de Jérusalem. La difficulté que l'on cherche à éviter par là n'existe pas, si l'on tient compte du véritable objet du conflit; il ne s'agit plus de ce que doivent faire les Gentils, mais de ce que doivent faire les Juifs convertis. — A son retour de Jérusalem, saint Paul séjourna quelque temps à Antioche (*Act.* XV, 30-35); environ trois ans après, il y passa de nouveau en revenant de sa deuxième tournée apostolique (*Act.* XVIII, 22-23). C'est pendant le premier de ces deux séjours que se place avec plus de vraisemblance l'affaire d'Antioche. Saint Paul, qui note avec soin les intervalles entre ses rencontres avec les Apôtres (*Gal.* I, 18; II, 1), n'en signale aucun entre celle d'Antioche et la réunion de Jérusalem. De plus, à ce moment, il paraît être encore en la compagnie de Barnabé (II, 13); or, c'est avant la deuxième mission qu'ils se séparèrent (*Act.* XV, 37-39) et nous ne savons pas si en fait Barnabé se trouva à Antioche quand Paul y revint dans la dernière occasion (*Act.* XVIII, 22-23).

de juger de l'attitude des différents Apôtres, particulièrement de saint Pierre et de saint Paul, à l'égard des observances légales.

Saint Paul raconte très nettement le fait qui fut l'objet du reproche adressé à saint Pierre[1] : celui-

1. Il n'y a pas lieu de douter que le *Céphas* de *Gal.* II, 11, 14, comme celui du v. 9 et de *I Cor.* I, 12; III, 22; IX, 15; XV, 5, ne soit l'Apôtre saint Pierre; c'est le sentiment commun parmi les anciens comme parmi les modernes. En vain l'on dit — moyen commode de se débarrasser de la tradition quand elle gêne — qu'on s'est autrefois laissé égarer par la leçon « Pierre » de beaucoup de manuscrits, passée dans le texte reçu. Car la plupart des anciens manuscrits et des versions lisent *Céphas;* beaucoup de Pères ne l'ignorent pas et ne font pas pour cela la distinction; plusieurs même la repoussent formellement (S. Jérôme, *in Gal. in. h. l.;* S. Chrysost. *Hom. in Gal.* II, 11; S. Grégoire le Gr., *Mor. in Iob. XVIII*, 10, 11; *in Ezech.* 18). La leçon « Pierre » n'a pas égaré la tradition; c'est plutôt le sentiment bien ferme et déjà répandu qu'il s'agissait de l'Apôtre, qui a donné naissance à la leçon « Pierre ». La distinction, mise en avant par Clément d'Alexandrie, n'a été admise dans l'antiquité que par quelques auteurs d'ailleurs inconnus, comme ceux des listes apocryphes des soixante-dix disciples (cfr. ap. *Chron. Pasch.* I et II. ed. Dindorf, p. 120, 400). La tentative du P. Hardouin pour ressusciter cette opinion n'a pas eu de succès; récemment on a essayé de reprendre la même thèse; mais, comme *hormis le désir toujours plus vif* d'écarter de saint Pierre le blâme de saint Paul, les arguments ne sont pas nouveaux, on peut en toute assurance renvoyer aux auteurs qui réfutèrent le P. Hardouin, à D. Calmet par exemple (*Comment. in Gal., dissert.*). En revanche, l'étude plus complète des anciens manuscrits et des versions, qui se poursuit de nos jours, apporte au sentiment commun une confirmation nouvelle. Personne ne doute qu'au Gal. I, 18, 19, il ne soit question de saint Pierre que Paul désire tant connaître (ἱστορῆσαι). Or, le texte primitif, tel que le représentent ici les anciens manuscrits (Vatican., Sinaït., Alexandr.) confirmés par les versions syriaque (Peshito), copte, éthiopienne, portait aussi en cet endroit Κηφᾶν. « Je montai à Jérusalem pour

ci, venu à Antioche, après s'être mis en rapport direct avec les Gentils convertis, avait cessé de vivre en communion, de *manger* avec eux, et cela *par crainte* de certains personnages arrivés de Jérusalem, d'auprès de Jacques[1]. Ce n'est pas la crainte d'un danger personnel qui le faisait agir ainsi, mais la crainte d'un scandale, comme tout le contexte l'indique, notamment le discours que saint Paul rapporte. Il tend à montrer combien Pierre a tort d'agir comme s'il avait été coupable en communiquant d'abord avec les Gentils. Se croire pour cela coupable, c'est désavouer le principe que tous, même Juifs, sont justifiés par la foi, non par la loi (Gal. II, 15-16); se croire coupable, c'est faire injure au Christ (*ibid.* 17); bien plus, c'est aller contre la loi elle-même (18-19);

connaître Céphas...; quant aux autres apôtres, je n'en vis aucun sinon Jacques. » Le Céphas mentionné quelques lignes plus loin (II, 9, 11, 14) sans aucune distinction, ne peut être que le même personnage. Des copistes, pour plus de clarté, ont substitué à la forme araméenne du nom la forme grecque Πέτρον, comme on l'a fait aussi au II, 9, 11, 14. — Au reste, distinguer Céphas de saint Pierre, c'est enlever à ce morceau de l'Épître toute sa portée, comme l'observent si justement saint Jérôme et saint Chrysostome (*ll. cc.*); ce qui fait dire à saint Grégoire le Grand en parlant de ceux qui proposent la distinction : « Qui *si Pauli studiosius verba legissent*, ista non dicerent « (*In Iob., l. c.*). Ces graves paroles se retournent d'autant plus fortes contre les modernes partisans de la distinction, qu'ils l'étendent et l'appliquent non seulement comme Clément d'Alexandrie au Céphas de *Gal.* II, 11. 14, mais encore à celui du v. 9 et de *I Cor.*

1. *Gal.* II, 12.

c'est dans tous les cas méconnaître la grâce de Dieu, la valeur de la mort du Christ (*ibid.* 20-21).

Tout cela suppose que ceux qui ont intimidé Pierre lui ont représenté qu'il était interdit de manger avec les Gentils; que, comme Juif, il devait se garder de violer la Loi et par conséquent d'entrer en communication directe avec des ἁμαρτωλοί. On n'agitait donc plus la question de l'obligation de la Loi, pour les Gentils, question résolue à la réunion de Jérusalem; mais à l'occasion du cas particulier de Pierre, on se demandait au fond si la Loi obligeait toujours les Juifs convertis; c'était l'aspect nouveau du débat, auquel la force des choses ramenait les esprits; les Apôtres avaient à se prononcer aussi sur ce point.

Cependant on s'est mépris sur l'objet précis et la vraie portée du différend, parce qu'on a mal compris l'apostrophe soudaine par laquelle débute le discours de saint Paul : « Comment contrains-tu les Gentils à judaïser? » On l'a détachée de tout le contexte, des paroles si nettes où saint Paul a énoncé le fait, objet de son reproche, et aussi de la suite du discours. Saint Paul a déclaré en termes très clairs ce qu'avait fait Pierre : il s'était retiré des Gentils, craignant *ceux de la circoncision* (Gal. II, 12). Voilà le fait; mais ce fait avait par lui-même de graves conséquences; se tenir à l'écart des Gentils comme de gens impurs, c'était les

contraindre à judaïser : voilà ce qu'impliquait ce fait, et ce que saint Paul avait hâte de mettre en saillie dans la vive apostrophe où il montre aussi combien Pierre est en contradiction avec lui-même. Paul accule, pour ainsi dire, son interlocuteur à la conduite précédente et ordinaire de celui-ci, et d'un trait, sans ménagement, lui révèle les suites funestes de sa nouvelle conduite : « Si toi, tout Juif que tu es, tu vis à la façon des Gentils et non des Juifs, comment forces-tu les Gentils à judaïser? » (Gal. II, 14.) Paul choisit ce trait, car il sait que Pierre n'est pas de ceux qui veulent obliger les Gentils aux observances légales; ce qui donne précisément plus de prise à cette mordante question. L'inconséquence de Pierre saute aux yeux : « Comment toi aussi forces-tu les Gentils à judaïser? » Pour Pierre, qui repoussait cette contrainte, c'était un reproche amer; quand on connaît ses antécédents, tels que les faits nous les ont révélés, on sent toute la force de cet exorde *ex abrupto;* son allure même est celle d'un argument *ad hominem.* Il ne faut pas prendre un procédé oratoire, une *reductio ad absurdum,* pour l'exposé d'un fait. Le fait, Paul l'a énoncé simplement et il se réduit à ceci : Pierre avait cessé de manger avec les Gentils; il s'était retiré et séparé d'eux, craignant ceux de la circoncision (Gal. II, 12), et c'était cela, et cela seulement,

que saint Paul blâmait en le lui représentant comme ce que Pierre, lui aussi, éprouvait : τὰ ἔθνη ἀναγκάζειν Ἰουδαΐζειν.

Dans le discours qui suit (Gal. II, 15-21), où du fait saint Paul passe à la question de principe, il ne cherche nullement à prouver que Pierre ne doit pas contraindre les Gentils — saint Paul sait bien qu'il n'a pas à reprendre saint Pierre sur ce point — mais il lui montre qu'il a tort, lui, de se croire toujours obligé à la Loi, de s'estimer coupable parce qu'il s'en est affranchi. L'objet du différend est par là bien déterminé, et il nous est plus facile de comprendre le sentiment et l'attitude des deux Apôtres en cette circonstance.

Pour saint Paul, il n'y a pas d'hésitation; il s'est prononcé dès le début[1], et les circonstances l'amènent à formuler clairement les principes sur lesquels se base sa conduite. Éclairé d'une lumière spéciale par le seul fait de sa mission auprès des

1. On peut dire que saint Paul a vu la distinction profonde qui séparait le judaïsme du christianisme, dès qu'il s'est trouvé en présence de la communauté chrétienne de Jérusalem; avant sa conversion, cette vue a fait de lui un persécuteur acharné, conservateur à outrance de l'héritage traditionnel (κατὰ ὑπερβολήν .. περισσοτέρως ζηλωτής), comme il dit dans *Gal.* I, 13-14; après sa conversion, sous l'influence d'une lumière plus pure, cette même vue le prépare à devenir l'adversaire de tout ce qui menace d'enserrer la nouvelle vie dans les coutumes d'une époque et d'une race.

Gentils, il a compris non seulement que ceux-ci devaient demeurer libres par rapport à la Loi, mais encore que lui, juif, et, comme lui, tous ses compatriotes croyants, en étaient désormais affranchis; que maintenir la Loi comme une barrière infranchissable entre Juifs et Gentils et diviser ainsi l'Église était absolument contraire à l'œuvre du Christ. Il n'a pas hésité à entrer en communion directe avec les Gentils auxquels il est envoyé; et, tout en respectant les formes de la vie juive, s'y conformant même comme nous le verrons dans la suite, agissant avec ceux qui sont sous la Loi comme s'il était sous la Loi, cependant il est prêt à s'élever contre tout acte qui impliquerait le maintien de la Loi aux dépens de l'unité et de la foi chrétiennes, de quelque côté qu'il vienne. Il a bien vu que la justification en Jésus-Christ ne vient pas des observances légales, mais de la foi; que la foi nous place dans une condition de vie nouvelle et supérieure où ces observances ne nous atteignent plus; que supposer ces observances encore nécessaires pour le salut, c'est méconnaître la pleine suffisance et la gratuité de la rédemption par le Christ : c'est là le principe premier de saint Paul. Si on admet que les Gentils ont part au salut par la foi sans la Loi, ce que les Apôtres ont admis à la réunion de Jérusalem, on doit reconnaître que les Juifs reçoivent du même principe

la justification; que, vivant aussi de la vie du Christ par la foi, ils sont morts avec Lui à la Loi sur la croix; que, la vie du Christ animant par la foi, d'une façon égale, Juifs et Gentils, il y a entre eux unité parfaite sans aucune des distinctions antérieures [1].

C'est à la lumière de ces principes que saint Paul va juger la conduite de Pierre, et que plus tard il combattra l'erreur judaïsante, cherchant à se glisser même chez les Gentils. Mais, remarquons-le, saint Paul ne dit pas d'une façon générale que les Juifs ne doivent plus observer la Loi; il n'excite pas ses compatriotes à renier Moïse, comme l'insinueront plus tard contre lui les judaïsants (Act. XXI, 21, 24); il déclare seulement qu'on ne doit pas regarder les observances comme nécessaires pour le salut, que par elles-mêmes elles ne sont rien et n'ont aucune valeur en Jésus-Christ [2]. En vertu de la liberté que nous a conférée le Christ, on peut s'en affranchir; et si, par respect pour les formes traditionnelles et nationales, par condescendance pour le milieu dans lequel on vit, on continue à les observer comme choses indifférentes, on doit bien se garder de les juger nécessaires et de les conserver là où leur maintien est incompatible avec l'esprit de l'Évangile. Or,

1. Cfr. *Gal.* II, 16-21; III, 13-14; 25-28.
2. Cfr. *Gal.* V, 6; VI, 15.

il était un point où cette incompatibilité se manifestait d'une façon éclatante : les observances légales empêchaient de communiquer avec les Gentils; ce qui est exprimé sous une forme plus concrète : on ne pouvait *manger avec eux*. Quand on sait la place que tenait dès l'origine dans le culte chrétien le repas fraternel, renfermant ce qu'il y avait de plus auguste parmi les mystères, on sent à quelle profondeur serait allée la division, si on eût maintenu pour les Juifs pareille obligation. Ici la loi était prise clairement en défaut, elle devait céder. On ne pouvait couler l'esprit nouveau de l'Évangile dans ses formes surannées et l'y contenir sans les faire éclater par quelque endroit. « On ne met pas le vin nouveau dans de vieilles outres, avait dit le divin Maître; sinon, elles crèvent; le vin se répand et les outres périssent. » (Matth. IX, 17). C'est précisément ce que va mettre en lumière l'événement d'Antioche. La conception étroite des judaïsants veut renfermer, au moins pour eux, la vie chrétienne dans les observances légales; l'esprit nouveau qui bouillonne dans l'âme de Paul et parle par sa bouche, pousse d'une façon irrésistible à l'expansion et à l'unité. L'outre se rompt et demeure sans valeur. En cette occasion, en effet, plus vivement que jamais, Paul l'a senti; il ne se contente pas de blâmer la conduite de Pierre dans la brusque apostrophe

du début, mais, prenant la question de plus haut, il expose le principe sur lequel est fondé l'affranchissement des Juifs croyants vis-à-vis de la Loi : elle est sans valeur pour le salut; et, tout en lui rendant un dernier hommage, il proclame leur définitive émancipation dans ce trait profond : « Par la Loi, je suis mort à la Loi. » (Gal. II, 19.) La Loi a préparé et amené elle-même l'âge de liberté, comme l'enfance prépare l'âge mûr.

Bien apprécier les sentiments et la conduite de Pierre en cette circonstance est le côté délicat de l'affaire; on ne peut le faire sûrement qu'en se plaçant au point de vue de saint Paul; c'est *sur* son témoignage et *d'après* son témoignage seulement que l'on doit juger. Dépasser ce point de vue et ce témoignage ou rester en deçà, c'est manquer à toutes les règles de la critique, c'est être décidé d'avance à prendre l'ombre pour la réalité. Or, comment saint Paul nous montre-t-il Pierre? le représente-t-il comme un adversaire décidé, partisan par principe des observances légales? Rien n'est plus éloigné de sa pensée ; qu'on lise et relise son récit (Gal. II, 11-14), son discours (14-21); qu'on note toutes les circonstances qu'il relève; que l'on remarque surtout dans quel but il rappelle cet événement dans l'Épître aux Galates, et l'on demeurera convaincu qu'il n'a pas regardé

Pierre comme un rival de doctrine, mais plutôt comme un homme qui d'habitude agit et pense comme lui, mais qui par timidité a dévié un moment du droit chemin. Une lecture superficielle a pu seule donner une impression contraire; une lecture attentive ramène certainement à cette vue.

Saint Paul revient, dans l'Épître aux Galates, sur les événements antérieurs de sa vie pour défendre son autorité apostolique attaquée par les judaïsants. On a nié qu'il fût un véritable Apôtre tenant de Dieu même sa mission; on l'a représenté comme un simple envoyé des Apôtres, qui, loin de leur être fidèle, prêche une doctrine contraire à la leur. Paul s'empresse de répondre à ces accusations. Il affirme hautement l'origine divine de son apostolat; par l'histoire de sa vie depuis sa conversion, il montre qu'il n'a reçu sa mission et sa doctrine d'aucun homme, mais directement de Dieu par révélation [1]; ensuite, dans le récit de la réunion de Jérusalem [2], son intention manifeste est de prouver qu'il n'est pas en désaccord avec les autres Apôtres. Il note avec soin qu'un long intervalle [3], une quinzaine d'années, s'est écoulé entre sa conversion et cette entrevue où il conféra de sa doctrine avec les Apôtres; et s'il confond

1. *Gal.* I, 1, 11-12.
2. *Gal.* II, 1-10.
3. *Gal.* I, 18 et II, 1, combinés d'une façon approximative.

ainsi de nouveau ceux qui prétendent qu'il tient son évangile des Apôtres, toute la suite du morceau fait ressortir l'accord loyal qui a existé entre lui et Barnabé d'une part, Jacques, Pierre et Jean d'autre part. Le récit de la rencontre d'Antioche, qui suit immédiatement, va au même but. Il ne le fait pas seulement, comme le répètent beaucoup d'interprètes, pour prouver encore une fois qu'il n'est pas un simple délégué des Apôtres, et que, comme Apôtre, il est leur égal puisqu'il ne craint pas de résister à Pierre, mais encore et surtout il renverse les accusations de ses adversaires qui ont pu alléguer l'incident d'Antioche comme un indice de l'opposition entre Paul et les Apôtres. Il rétablit le fait sous son vrai jour et s'applique à montrer que Pierre était d'accord [1] avec lui dans la doctrine et même dans la pratique, et que par une inconséquence il a dévié de sa conduite ordinaire. Les détails donnés, les paroles rapportées, la manière de raconter l'incident tendent à prouver que, loin de confirmer les insinuations des ju-

1. Les judaïsants du IIe ou IIIe siècle — mieux avisés que certains critiques — ont très bien vu la portée du langage et de l'argumentation de saint Paul, l'*homme ennemi*, et ils s'en plaignent en la personne de saint Pierre dans la prétendue lettre de celui-ci à saint Jacques (n° 2) (cf. en tête des *Homél. Clémentines*). « On a essayé par des interprétations forcées, dit Pierre, de détourner mes paroles en faveur de l'abolition de la Loi ; on a prétendu que c'était là mon sentiment, mais que je ne le prêchais pas ouvertement. »

daïsants, ce fait témoigne plutôt de leur précédent accord : qu'on en juge.

Que dit Paul, en effet? Dès que Pierre s'est trouvé dans un milieu ouvert aux Gentils, il s'est mis en communion avec eux, s'affranchissant en cela des observances légales. « Il mangeait avec les Gentils. » — μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν — Il ne s'abstient que plus tard : est-ce après réflexions ou scrupules personnels? — Non c'est une influence du dehors, par crainte, par timidité, *craignant ceux de la circoncision* venus récemment de Jérusalem. Nous présenterait-on ainsi un rival de doctrine, un partisan déclaré des observances légales? Mais peut-être cette crainte va-t-elle jusqu'à changer les convictions intimes de Pierre? Endoctriné par les judaïsants, devient-il un adversaire? Il n'en est rien : Paul ne le croit pas; il regarde la démarche de Pierre comme une *dissimulation;* devant les réclamations des judaïsants, par condescendance sans doute, Pierre a caché ses vrais sentiments, et Paul l'insinue deux fois. « Ils *dissimulèrent* avec lui — συνυπεκρίθησαν αὐτῷ (Gal. II, 13) — dit-il en parlant de ceux qui l'imitèrent,..... Et Barnabé lui-même fut entraîné avec eux par *leur dissimulation* — ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. » (*ibid.*) Ce n'est donc pas un changement réel de doctrine, une déclaration de principe, c'est une *fausse démarche* dont saint Paul va découvrir

les fâcheuses conséquences — οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου (*ibid.* v. 14).

Lisons maintenant le discours que Paul adresse à Pierre, ou plutôt les traits saillants de ce discours, tels qu'ils se sont profondément gravés dans sa mémoire et qu'il juge bon de les rappeler devant les Galates. Rien de plus significatif que les premiers mots : « Si toi, tout Juif que tu es, tu vis à la façon des Gentils et non des Juifs, comment forces-tu les Gentils à judaïser? » Nous avons expliqué déjà la portée de ce dernier trait. Notons ici le premier : « Tu vis à la façon des Gentils et non des Juifs. » *Vivre à la façon des Gentils,* c'était s'affranchir des observances légales, et pour le cas présent, comme le montre ce qui précède, c'était *manger avec les Gentils*, μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν; voilà ce que saint Paul appelle ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇν; tant ce fait de ne pas communiquer avec les Gentils était caractéristique de la vie juive! Or, remarquons la force de ce présent[1] : « *tu vis*... ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ιουδαϊκῶς ζῇς »; ce n'est pas le présent *temporel;* au moment où Paul parlait ainsi, Pierre ne vivait plus ἐθνικῶς; il avait repris les habitudes juives; c'est le sujet même du

1. C'est saint Chrysostome qui suggère cette remarque : οὐ γὰρ εἶπεν· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὢν ἐθνικῶς ἔζης, ἀλλὰ ζῇς, ὥστε καὶ νῦν τὴν αὐτὴν γνώμην ἔχεις. — Car il ne dit pas : *tu vivais*, mais : *tu vis*, de telle sorte que maintenant aussi tu as le même sentiment. » (*Hom. in Gal.* II, 11 sq. ap. Migne, *Pat. gr.*, t. 51.)

reproche. Le présent ne s'explique que parce que saint Paul regarde la précédente conduite de Pierre, avant l'arrivée des Juifs de Jérusalem, comme la conduite ordinaire et propre de cet Apôtre, et c'est ce qui rend, du reste, le reproche plus vif, en accentuant l'inconséquence. Tout cela cadre exactement avec le συνυπεκρίθησαν... τῇ ὑποκρίσει.

Saint Paul se hâte ensuite de passer aux aperçus doctrinaux qui justifient la première conduite de Pierre, et présentent la nouvelle comme contraire aux principes reçus par celui-ci. Le trait caractéristique de ce discours, c'est la *reductio ad absurdum* que saint Paul manie avec tant de vigueur; il pousse l'interlocuteur à reconnaître qu'il va contre un principe qu'il ne nie pas, qu'il ne peut pas nier[1]. Les paroles suivantes le supposent: « Nous, Juifs de naissance, » c'est-à-dire, toi et moi, et tous les autres Juifs entraînés par ta dissimulation, « *Nous*, dit-il, ... *ayant reconnu* que nul n'est justifié par les œuvres de la Loi, sinon par la foi du Christ Jésus, *nous aussi* avons cru au Christ Jésus, afin d'être justifiés par la foi du Christ, et non par les œuvres de la Loi. » Ce qui fait en l'espèce la force de l'argument de saint Paul pour convaincre Pierre d'inconséquence, ce n'est pas seulement l'incontestable vérité du principe, mais c'est encore que

1. Cfr. *Gal.* II, 17, 18, 21.

Pierre lui-même l'a reconnue (ἡμεῖς... εἰδότες... καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου. Gal. II, 15-16).

Plus loin, bien que saint Paul se mette en scène à la première personne, comme il lui arrive souvent dans ses discussions, c'est bien la conduite de Pierre qu'il vise et représente : « Car si j'édifie de nouveau ce que *j'ai renversé*, je me constitue moi-même prévaricateur [1]. »

Saint Pierre s'est donc affranchi comme saint Paul des observances légales, et saint Paul suppose qu'il admet toujours le principe fondamental sur lequel repose cet affranchissement. Il n'a donc jamais été, et il n'est pas devenu l'adversaire doctrinal de l'Apôtre des Gentils.

Que s'est-il alors passé? Il nous est maintenant facile de le comprendre. Pierre, venu à Antioche, se trouve dans une Église où les Gentils sont nombreux; il s'est mis en rapport avec eux, se dégageant des observances juives qu'il envisage comme indifférentes au salut; c'est ce que saint Paul appelle les καταλύειν. Des Juifs chrétiens, arrivés de Jérusalem, se scandalisent de sa conduite, le blâment sévèrement, vont peut-être jus-

1. *Gal.* II, 18 : εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.

qu'à la menace. Pour empêcher un éclat, par timidité, en vue de la paix, Pierre reprend avec ces Juifs les habitudes juives qu'il juge en soi indifférentes. N'est-ce pas parce qu'il les tient aussi pour indifférentes que Paul s'y conforme parfois, comme nous le verrons, pour éviter le scandale et se faire tout à tous. Où donc est la faute? Pierre ne part-il pas de deux principes également vrais et admis de Paul : les observances légales sont choses indifférentes au salut; on peut s'y conformer pour le bien des faibles? Rien de plus juste en théorie ; rien de plus délicat à appliquer dans la pratique, et Pierre fait ici une application malheureuse de ces principes excellents. Céder en cette circonstance, ce n'était pas condescendre à des âmes faibles mais sincères, c'était entrer en apparence dans les vues de gens qui s'obstinaient dans un principe faux : la nécessité de la Loi pour le salut au moins chez les Juifs. Céder en cette circonstance, c'était faire concession sur un point que l'on ne pouvait regarder comme indifférent; l'unité de l'Église était en péril; c'était consacrer un principe de division, maintenir le mur de séparation entre Juifs et Gentils, montrer qu'on les regardait toujours comme des ἁμαρτωλοί, avec qui on ne devait pas se mêler; c'était les forcer par là à judaïser; c'était revenir en arrière de la décision de Jérusalem. Le mérite de saint Paul est d'avoir vu toutes les con-

séquences d'une pareille conduite et de les avoir courageusement signalées. La démarche était déplorable; il n'est pas surprenant que Paul ait crié si fort. Les écrivains ecclésiastiques [1] qui ont admis comme réel le reproche de saint Paul, se demandent jusqu'à quel point l'action de Pierre fut coupable? Pierre pouvait agir de bonne foi par condescendance pour les Juifs de Jérusalem, et sans

1. Cfr. d'après saint Augustin, saint Thomas *Comm. in h. l.* et *Summa theol.* 1. 2. q. 103 a. 4 ad 2; 2. 2. q. 33 a. 4 ad 2; q. 43 a. 6 ad 2; et les principaux interprètes catholiques, Estius, Cornelius a Lap., B. de Piquigny, etc... — Pour répondre plus facilement à certains hérétiques, Origène supposa que le reproche de saint Paul n'était pas réel et que la démarche de Pierre était aussi une feinte concertée entre les deux apôtres pour faire parvenir l'enseignement véritable aux judéo-chrétiens sans les offusquer. Aux attaques de Porphyre, la plupart des Pères et des interprètes grecs, et parmi eux saint Chrysostome (*Comm. in h. l.* et *Hom. in Gal.* II, 11), opposèrent le sentiment d'Origène. Le nom d'οἰκονομία, donné à la conduite des deux Apôtres, cachait ce qu'elle pouvait avoir de choquant et de compromettant pour leur sincérité. L'autorité de saint Jérôme (*in Gal.* II, 11) aurait pu répandre en Occident pareille théorie, mais elle vint se heurter au sens si droit de saint Augustin; la controverse entre ces deux Pères, poursuivie à travers une laborieuse correspondance, est célèbre. Augustin eut le dernier mot, et Jérôme, sur la fin de sa vie, (*c. Pelag.* I, 22) parle de la faute de Pierre comme d'une faute réelle. L'Occident se rangea presque à l'unanimité (sauf Cassien, Collat. 17) au sentiment de saint Augustin, tandis que chez les Grecs la théorie d'Origène suivait son cours dans les commentaires de l'âge postérieur (cf. Œcumenius, Theophylacte...). — Au lieu de s'égarer à la suite d'Origène, il eût mieux valu s'en tenir à la parole de Tertullien, qui donne la note exacte de toute l'affaire : *Utique conversationis fuit vitium, non praedicationis :* ce fut une faute de conduite, non de doctrine (*de Praescr.* 22; il y revient dans *Adv. Marcion.* I, 20; IV, 3; V, 3.)

se rendre compte des conséquences de sa conduite. Cela suffit pour l'excuser : Dieu seul a connu le fond de son cœur; ce n'est pas à nous de le sonder.

Ce qu'il nous importe de savoir — et le témoignage de saint Paul ne nous laisse aucun doute à cet égard — c'est que la démarche de Pierre est une inconséquence, une faiblesse plutôt qu'un acte prémédité *et fondé* sur les faux principes des judaïsants. Rien ne ressemble moins à une levée de boucliers, à une intention doctrinale de judaïser, que la faute de Pierre, si faute il y a. Pour l'envisager autrement, il faudrait la voir à travers un autre témoignage que celui de saint Paul, mais ce témoignage n'existe pas. En somme, Paul n'a pas eu l'intention de présenter Pierre comme un rival de doctrine, et connaissant la sincérité de Paul, nous pouvons ajouter : Si Paul n'a pas voulu présenter Pierre comme un rival, c'est que Pierre ne l'a pas été. Aussi le silence de saint Paul sur l'issue de l'incident ne nous laisse-t-il aucun doute, aucun soupçon fâcheux. Paul, qui n'a pas hésité à peindre en termes si vifs, si sévères, la démarche de Pierre, n'eût pas manqué de nous dire s'il avait eu affaire à un adversaire obstiné et ne se contentant pas d'une simple dissimulation. S'il n'a rien ajouté de plus, c'est que Pierre ne persista pas dans cette fausse attitude.

Malheureusement, après la rencontre d'Antio-

che, les écrits apostoliques sont muets sur l'histoire de saint Pierre et nous ne pouvons constater par eux d'une façon directe et positive qu'il n'y eut aucune trace de cette divergence de vue chez les deux Apôtres. Cependant saint Paul envisagea si peu l'incident d'Antioche comme une rupture de l'accord intervenu entre lui et les Apôtres à Jérusalem, qu'il demeura toujours fidèle à la clause restrictive qu'on avait mise à la liberté de son apostolat (Gal. II, 10); il continua à recueillir les aumônes pour les pauvres de Jérusalem et par là se montra toujours en communion visible avec cette Église, comme le prouvent les Épîtres postérieures[1].

Du côté de saint Pierre, nous avons aussi un indice bien significatif : dans sa IIe Épître (III, 15-16) il parle « de notre frère bien-aimé Paul, » loue sa sagesse et attire l'attention sur ses Épîtres. Il n'y a rien qui sente la moindre animosité[2].

Enfin, si le débat entre Pierre et Paul avait eu l'importance qu'on lui prête, nous en trouverions la trace dans la haute antiquité ecclésiastique; cependant il n'en est rien. Les plus anciens documents, comme la lettre de Clément de Rome,

1. (*I* et *II Cor.* passim — *Rom.* XV et cf. *Act.* XXIV, 17).

2. Cette considération est non avenue pour ceux qui rejettent l'authenticité de la *IIa Petri;* nous croyons devoir la signaler, bien que nous ne puissions entreprendre ici la défense de cette Épître.

contemporain des Apôtres[1], nous les montrent unis dans une même vénération auprès des Églises. Ce n'est qu'à la fin du second siècle, au début du troisième, que des hérétiques, rejetons des judaïsants du premier siècle, ennemis comme tels des doctrines si bien défendues par saint Paul et continuant ainsi les procédés de leurs aînés, ont voulu dans leurs écrits les représenter comme opposé aux autres Apôtres, et c'est ce témoignage tardif, isolé, intéressé, qu'on ferait prévaloir contre le témoignage unanime des grandes Églises !

Il est bon de dire un mot d'un troisième personnage qui ne figure pas, il est vrai, au premier plan dans le récit de saint Paul, mais qui s'y trouve mentionné et d'une façon dont on s'est servi contre sa mémoire. « Avant que certains ne fussent venus d'auprès de Jacques, il (Pierre) mangeait avec les Gentils : πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου, μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν (Gal. II, 12). On traduit : « Avant que ne fussent venus *des émissaires de Jacques*[2], » et on conclut que les judaï-

1. *Ep. ad Cor.* n° 5. — L'Épître de saint Ignace d'Antioche *aux Romains* (n° 4), écrite au début du IIe siècle, sous Trajan, ne le montre pas moins.

2. C'est par méprise qu'Origène (*c. Cels.* II, 1) fait intervenir directement Jacques : ... καὶ ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας δὲ ἐπιστολῇ Παῦλος ἐμφαίνε ὅτι Πέτρος ἔτι φοβούμενος τοὺς Ἰουδαίους παυσάμενος τοῦ μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν ἐλθόντος Ἰακώβου πρὸς αὐτόν. — La méprise

sants qui intimident Pierre sont des envoyés de Jacques, qu'ils agissent à son instigation et que Jacques au moins, sinon Pierre, apparaît comme un adversaire déclaré de Paul.

L'attitude de saint Jacques par rapport aux observances légales, mérite d'être étudiée; mais, puisqu'on l'oppose à celle de saint Paul, il vaut mieux, avant d'entreprendre cette étude, se faire une idée exacte de la conduite personnelle de ce dernier, qui sert de terme de comparaison et qui est d'ailleurs mieux éclairée par les documents; nous verrons plus facilement ensuite en quoi diffèrent les deux personnages et à quoi tient cette différence. Cependant, ne laissons pas en arrière un texte qui se rattache si étroitement au récit de l'incident d'Antioche et examinons-en la vraie portée. Non seulement on en force la traduction, mais encore on tire une conclusion qu'il ne renferme pas.

On force la traduction : ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου ne signifie pas nécessairement : venir envoyé par Jacques. Rien dans le contexte ne ramène à ce sens particulier. La traduction naturelle « venir d'auprès de Jacques » n'implique pas que ces

vient de la leçon défectueuse, quoique très ancienne : ὅτε δὲ ἦλθεν (au lieu de ὅτε δὲ ἦλθον. *Gal.* II, 12); on la trouve dans le *Vaticanus*, *le Sinaïticus*, le *Claromontanus grec* et *latin*. — Origène par une faute manifeste, a supposé pour ἦλθεν le sujet Ἰάκωβος.

gens étaient envoyés par lui. Cette expression montre sans doute qu'ils avaient d'étroites relations avec Jacques, qu'ils venaient de l'endroit où il résidait habituellement, c'est-à-dire de l'Église de Jérusalem, voire même par induction qu'ils étaient de son entourage, mais par elle-même[1] elle ne dit pas davantage.

On tire une conclusion que ne renferme pas le texte même traduit dans le sens particulier « envoyé par Jacques. » Des interprètes grecs (OEcumenius, Théophylacte)[2] ont accepté cette traduction sans y voir nullement la conclusion qu'on y cherche. Admettons en effet que Jacques ait envoyé à Antioche ces personnages, qu'il leur ait au moins donné une lettre de recommandation[3]; admettons que le texte le dise; mais il ne dit pas *quelle* mission ils avaient reçue; il ne suppose d'aucune façon qu'ils étaient envoyés précisément

1. Conformément à sa signification première, l'*éloignement de, la séparation de*, (cf. Curtius, *Gram. grecq.* § 452, trad. fr. 1884; Koch, *Gram. grecq.* § 87, trad. fr. 1887), la prép. ἀπὸ est ainsi employée pour indiquer le *lieu d'où l'on vient*, en d'autres passages du N. T. par ex. *Act.* XV, 1. Καί τινες καθελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας... est-il dit en parlant des Juifs qui allèrent de Jérusalem à Antioche pour enseigner la nécessité de la circoncision; mais, bien que partis de l'Église-mère, ils n'avaient reçu aucun mandat, comme le disent les Anciens dans leur lettre : τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐταράξαν ὑμᾶς..., οἷς οὐ διεστειλάμεθα. (*Act.* XV, 24).

2. Parmi les modernes, Estius la donne à côté de l'autre comme possible. Drach l'accepte sans hésiter.

3. Comme s'en prévalaient certains à Corinthe (*I Cor.* III, 1).

pour épier Pierre ou qu'en l'intimidant ils agissaient à l'instigation de Jacques. Pour y voir cela, il faut encore ici lire entre les lignes. Qu'ils aient reçu mission d'aller à Antioche, cela peut indiquer qu'ils étaient des personnages considérables et expliquer la timidité de Pierre à leur égard. Supposons encore — bien que le texte ne l'insinue même pas — qu'ils se soient réclamés de l'autorité de Jacques. N'arrive-t-il pas souvent que des inférieurs, pour défendre leurs opinions personnelles, mettent en avant des noms respectés sans y être nullement autorisés? C'est même, nous le savons, le procédé ordinaire des judaïsants contre saint Paul : ils mettent à couvert leurs sentiments contre lui sous le patronage des grands Apôtres[1]. Nous avons cité les paroles des Anciens de Jérusalem qui *désavouent* ceux qui sont allés troubler les chrétiens d'Antioche. Saint Paul lui-même n'aura-t-il pas à réprouver un parti qui s'abrite de son nom pour fomenter des divisions à Corinthe et tirer des conclusions outrées de sa doctrine[2]?

Saint Jacques n'est donc pas engagé dans la démarche par laquelle des gens de son entourage, venus à Antioche, peut-être avec une mission, intimidèrent saint Pierre; par lui-même le texte

1. τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων (*II Cor.* XI, 5; XII, 11).
2. *I Cor.* 1, 12 sqq. — VI, 12 sqq.

en question ne nous apprend rien sur la conduite et les sentiments de saint Jacques et n'implique aucune intervention de sa part dans l'incident d'Antioche. Pierre et Paul restent seuls en présence, et nous avons vu à quelles proportions, examiné de près sur le témoignage de saint Paul, se réduit ce débat si grossi par des critiques; on ne devrait pas même dire débat, différend; il n'y a pas trace de discussions dans le récit de l'Épître; c'est une divergence de vues dans l'application d'un principe; c'est une fausse démarche, si bien définie par l'expression pittoresque οὐκ ὀρθοποδοῦσιν; démarche qui cherche à se cacher plutôt qu'à s'afficher. Elle est peut-être l'indice que, dans l'esprit de l'apôtre de la circoncision, il y a encore, sur la conduite à tenir vis-à-vis de l'Église des incirconcis, quelques hésitations, des vues moins arrêtées que chez l'Apôtre des Gentils, si abondamment éclairé sur sa mission spéciale. L'incident d'Antioche, ne cessons de le redire, prouve l'existence d'un parti judaïsant dans l'Église, d'un parti puissant, intrigant, qui intimide parfois les Apôtres — cela, personne ne le nie, ne peut le nier, — mais il ne prouve en rien que Pierre et Paul aient jamais été les chefs respectifs de pareils partis et qu'ils se soient rencontrés, comme tels, à Antioche.

VIII

Si on ne lit que les Épîtres où saint Paul se propose de combattre l'erreur judaïsante, on est exposé à le prendre pour un adversaire de la Loi; mais, si à ces écrits où la polémique l'amène à revendiquer hautement l'affranchissement vis-à-vis de la Loi, on ajoute certaines données des Actes dans le récit de sa vie; si on éclaire celles-ci par maints passages des Épîtres, qui ont avec elles d'étroits rapports, on se fait une idée plus adéquate de la conduite et des sentiments de saint Paul à l'égard des observances légales?

Les Actes, en effet, tantôt d'une façon incidente et tantôt avec plus d'insistance, ont rappelé quelques circonstances où il juge bon de se conformer à la Loi. Ainsi au début de son deuxième voyage apostolique, par conséquent après la réunion de Jérusalem et aussi selon toute probabilité peu après la rencontre d'Antioche, il fait circoncire Timothée, né d'une mère juive mais d'un père païen[1]. Ailleurs, on le voit célébrer les fêtes juives, celle des Azymes ou la Pâque à Philippes (Act. XX, 6) et

1. On cite encore *Act.* XVIII, 18; mais le texte attribue le vœu à Aquila, l'hôte et le compagnon de saint Paul, plutôt qu'à l'Apôtre. Cependant le passage montre que saint Paul laissait à ses compatriotes croyants la liberté de se conformer aux rites juifs.

la Pentecôte pour laquelle il veut se rendre à Jérusalem (Act. XX, 16); quand il arrive en cette ville, sur le conseil de saint Jacques et des Anciens, non seulement il fait les dépenses pour les sacrifices de plusieurs naziréens, mais il se soumet lui-même à ce vœu, pour prouver aux fidèles de Jérusalem que, loin de pousser les Juifs de la dispersion à apostasier Moïse, il est toujours lui-même respectueux de la Loi de ses pères (Act. XX, 20-26).

Au lieu de tenir compte de ces faits pour apprécier les vrais sentiments de Paul, on trouve plus simple de les mettre de côté, en rejetant encore ici le témoignage des Actes comme contredits par les déclarations où saint Paul, dans les Épîtres proclame sa liberté par rapport à la Loi, en particulier par celles où il affirme qu'il a refusé d'accepter la circoncision de Tite (Gal. II, 3), où il condamne même la pratique de la circoncision : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... » (Gal. V, 2). De même, dit-on, que l'auteur des Actes donne aux discours de Pierre et de Jacques un tour tout paulinien dans la réunion de Jérusalem, de même dans la suite de son récit il fait agir Paul à la manière de Jacques et de Pierre pour amener ainsi la conciliation.

Il est vrai que, dans ses Épîtres, saint Paul n'a pas eu occasion de rapporter directement les faits que nous venons de citer d'après les Actes, ni même

des faits analogues, mais on y trouve précisément les principes qui justifient pareille conduite. Elle n'est donc pas *antipaulinienne*, et le simple exposé de ces principes nous servira à la fois à défendre le témoignage des Actes et expliquer l'attitude de saint Paul. Quant aux déclarations contradictoires objectées, qu'on les replace dans le contexte d'où on les détache d'une façon arbitraire, au milieu des circonstances où elles sont prononcées et en présence des adversaires auxquels elles s'adressent et l'on verra que jamais elles ne visent et ne condamnent la Loi elle-même ou les Juifs fidèles qui la pratiquent simplement, mais seulement ceux qui *veulent l'imposer*, ceux qui en font une condition de salut ou y cherchent une situation privilégiée, ceux enfin qui par elle introduisent un principe de division et de distinction entre races dans l'Église. Quoi d'étonnant si, en vue de tels adversaires et en s'adressant à des Gentils qui se laissent entraîner par eux et soumettre aux observances légales, saint Paul parle en des termes d'une vivacité extrême de la servitude de la Loi, s'il va jusqu'à considérer cette servitude comme un retour à un état religieux inférieur analogue à celui d'où les Gentils étaient sortis par leur conversion[1], s'il met tant en avant l'affran-

1. *Gal.* IV, 9; V, 1.

chissement et la liberté conférés par le Christ à ceux-là même qui, par leur naissance, étaient sous la dépendance de la Loi[1], si enfin sous le voile de l'allégorie il applique à l'alliance qui vient du mont Sinaï et qui engendre des fils pour l'esclavage, les paroles de renvoi adressées à la servante Agar[2] ? Avant tout, ce qu'il veut montrer, c'est *l'impuissance de la Loi pour le salut*, mais cela ne l'empêche pas de lui rendre hommage, de reconnaître son origine et son caractère divin, les services rendus, son rôle avant la venue de la Foi : elle a été le pédagogue qui mène au Christ[3]. Si parfois, comme dans la Ire aux Thessaloniciens, il a de dures paroles contre les Juifs non croyants[4], c'est à cause des persécutions dont il est l'objet de leur part et des entraves qu'ils mettent à sa prédication ; mais dans la même Épître il n'a que des éloges pour les églises de Judée[5], qui demeuraient cependant fidèles à la Loi. Il ne méconnaît pas la place singulière que tient le peuple juif dans le plan de Dieu, les avantages que son élection lui a valus[6] ;

1. *Gal.* III, 13 ; IV, 5 ; II, 19.

2. *Gal.* IV, 24-30.

3. *Gal.* III, 24 : παιδαγωγὸς... εἰς Χρ. Cf. encore sur les rapports de la loi et du Christ *Gal.* IV, 4 ; *Rom.* X, 4 ; XV, 8.

4. *I. Thess.* II, 14-18. Cf. en effet les persécutions suscitées par les juifs (*Act.* XVIII, 5-17) à Corinthe où l'Apôtre écrit cette épître.

5. *Ibid.* II, 14.

6. *Rom.* III, 1-2 ; IX, 4-5 ; XV, 8-9, 27. Cf. I, 16 ; II, 10.

c'est même ce qui rend plus ardent son désir de sauver ses compatriotes, plus profonde sa douleur quand il voit leur obstination [1]. Bien conforme à ces déclarations est la conduite qu'il tient d'après les Actes dans ses missions [2] : il va d'abord aux Juifs là où il y a des synagogues ; il ne s'adresse aux Gentils qu'ensuite. Il n'est donc pas hostile aux Juifs ; il n'est pas l'adversaire de la Loi ; il ne pousse pas ses compatriotes à apostasier Moïse, comme on le prétendra (Act. XXI, 21). Il dit au contraire : « Que chacun reste dans la situation où la vocation d'en haut l'a trouvé. A-t-il été appelé incirconcis? qu'il ne se fasse pas circoncire. » (I Cor. VII, 17-18, 20.) Il marque la vraie place de la Loi dans les conseils de Dieu ; il ne veut pas qu'on la grandisse désormais au point de masquer par elle la vertu rédemptrice du Christ et d'en faire une entrave à la diffusion de l'Évangile, un obstacle à l'unité de l'Église. C'est contre ces fausses conceptions de la Loi, non contre la Loi, que va toute sa polémique ; elle converge vers cette vérité fondamentale qui suffit, sans aller plus loin, à renverser toutes les prétentions des judaïsants, l'impuissance et l'indifférence de la Loi pour le salut : « En Jésus-Christ,

1. *Rom.* X, 1-2 ; IX, 1-3 ; XI, 1.

2. Les *Act.* XXII, 17-21 nous rapportent aussi son discours au peuple où se manifeste le désir de prêcher d'abord à Jérusalem ; il n'a quitté la ville que sur l'ordre de Dieu, et non sans insister, voulant prêcher aux Juifs.

ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont de valeur. »

Ce principe, il le formule à diverses reprises [1]; bien plus, à la fin de l'Épître aux Galates, dans le post-scriptum où il résume sa doctrine, il le présente comme le *canon* auquel il faut adhérer pour être en communion avec lui... « La circoncision n'est rien, ni l'incirconcision, mais la nouvelle créature; et sur tous ceux qui se tiendront *à ce canon,* paix et miséricorde [2]. » Par elles-mêmes, les observances mosaïques sont donc indifférentes; il ne les réprouve que si on y cherche la justification. Or, c'était le cas des Galates auxquels il dit : « Si vous vous faites circoncire le Christ ne vous servira de rien... Vous avez péri vous détournant du Christ, *vous qui vous justifiez dans la Loi* [3]. » On voit bien en quel sens il condamne la circoncision : c'est parce qu'on lui prête une vertu qu'elle n'a pas, et non en elle-même; car il proclame aussitôt son indifférence (Gal. V, 6); et ailleurs, dans l'Épître aux Romains, il lui rend hommage, reconnaissant l'avantage historique de la circoncision pour les Juifs, comme signe de l'alliance [4];

1. Cf. *Gal.* V, 6; VI, 15; *I Cor.* VII, 19.

2. *Gal.* VI, 15-16 : οὔτε γὰρ περιτομή τι ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις. Καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος.

3. *Gal.* V, 2. 4 : ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει, κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε.

4. Cf. *Rom.* IV, 11; Cf. III, 2; II, 25.

elle est toujours une coutume nationale respectable, mais à laquelle on ne doit plus attacher aucune valeur comme principe de justification.

Ces principes théoriques posés, il est facile de voir quelle règle pratique en découle. Si on considère avant tout les observances légales comme choses en soi indifférentes, on pourra s'y conformer comme à des usages anciens et vénérables, spécialement pour ne pas scandaliser les Juifs ou des frères faibles, *mais seulement* en maintenant la vérité de l'Évangile, c'est-à-dire pourvu que pareille conduite ne soit pas ou même ne paraisse pas inspirée par un principe judaïsant, pourvu qu'elle ne soit pas une faiblesse vis-à-vis de revendications judaïsantes et qu'elle ne mette pas en péril l'unité du corps du Christ. Or, dans ces limites, nous savons que saint Paul s'est conformé aux pratiques de la vie juive; il nous le dit lui-même et avec insistance dans la I^re^ Épître aux Corinthiens, où tout en proclamant en principe sa liberté par rapport à la Loi, il ajoute : « Et je me suis fait pour les Juifs comme un juif, afin de gagner les Juifs; » ce qu'il explique de la façon la plus significative : « Et je me suis fait pour ceux qui sont sous la Loi, comme si j'étais sous la Loi [1]. »

1. *I Cor.* IX, 19-20 : καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω.

Le motif d'une telle conduite nous est donné; c'est ou le désir de gagner tous les hommes au Christ : Juifs et Gentils, ou celui d'éviter le scandale : « Appliquez-vous à n'être pas un sujet d'offense, même pour les Juifs[1], » selon l'avis qu'il donne.

Or, dans les Actes, nous avons précisément quelques cas particuliers où se trouve appliqué ce que saint Paul lui-même nous présente comme sa ligne de conduite habituelle; le saint Paul des Actes agit donc d'une façon toute paulinienne. Ainsi, dans le récit du dernier voyage à Jérusalem (Act. XXI, 20, sqq.), nous voyons que, pour dissiper les préventions répandues contre lui, saint Paul, sur le conseil de saint Jacques, s'applique à être ἀπρόσκοπος καὶ Ἰουδαίος, et se conforme aux pratiques du culte juif, que les Apôtres ont conservées dans les premiers temps de l'Église chrétienne, et qui ne sont pas encore marquées du signe définitif de la réprobation.

Remarquons en passant combien les Actes, que l'on dit rédigés dans un but de conciliation paulinienne, ont représenté au vif et sans dissimuler la physionomie de l'Église de Jérusalem, son zèle persistant pour la Loi [2], ses préventions contre

1. *I Cor.* X, 32 : ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε... καθὼς κἀγώ...

2. *Act.* XXI, 20. Saint Jacques et les Anciens disent à saint Paul : Θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν τῶν πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν.

saint Paul, le rôle de saint Jacques. On a répandu le bruit que saint Paul enseigne aux Juifs de la dispersion d'apostasier Moïse, leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne plus se conformer aux coutumes [1]. Ces bruits étaient faux; nulle part dans les Épîtres antérieures à ce voyage à Jérusalem [2], qui sont l'écho de ses prédications, saint Paul n'a enseigné l'apostasie de la Loi, n'a dit *aux Juifs* de ne pas circoncire leurs enfants. Il a déclaré seulement que ces usages n'avaient pas de valeur pour la justification et le salut; il a réprouvé ceux dont l'enseignement ou la pratique auraient supposé le contraire. Mais on comprend que sa prédication à cet égard, surtout si on se reporte à certaines expressions si vives de l'Épître aux Galates en particulier, ait donné lieu à des bruits malveillants dans le monde de Jérusalem, où elle a pu être rapportée d'une façon plus ou moins fidèle. Dans tous les cas, les Actes ont parfaitement saisi et rendu l'impression qu'elle avait dû faire en pareil milieu.

1. *Act.* XXI, 21 : κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωυσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν. Si disposé que l'on soit à accepter ces bruits et être choqué, l'expression caractéristique : κατηχήθησαν περὶ σοῦ, « ils ont entendu dire sur toi, » distingue nettement la masse des fidèles de Jérusalem du foyer des accusations et de l'hostilité.

2. *I* et *II Thess. I* et *II Cor. Gal. Rom.*

Quant à la circoncision de Timothée, saint Paul applique, en la personne de son futur coopérateur, le principe sous son autre aspect. « Je me suis fait pour ceux qui sont sous la Loi, comme si j'étais sous la Loi, afin de gagner ceux qui sont sous la Loi. » En nous racontant le fait, les Actes suggèrent, du reste, ce motif. « Et l'ayant pris, il le fit circoncire, *à cause des Juifs* qui étaient en ces contrées [1]. » Suivant sa méthode, dans ses missions, saint Paul commençait par aller prêcher dans les synagogues. Or, il ne pouvait en ouvrir l'accès à Timothée, qu'il voulait prendre pour compagnon et coopérateur, qu'en le soumettant à la coutume traditionnelle et nationale, en soi indifférente. C'était une mesure de prudence, prise dans un cas où saint Paul jugeait que la vérité de l'Évangile n'était pas engagée. Sans doute, cette mesure donnerait peut-être lieu à des interprétations fâcheuses, mais à pareille distance de l'événement et des circonstances, il serait bien téméraire de vouloir apprécier autrement que saint Paul l'opportunité du fait.

On voit dès lors quelle profonde différence il y a entre le cas de Tite et celui de Timothée, non seulement à cause de l'origine de Timothée, Juif

1. XVI, 3 : καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτὸν διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις.

par sa mère, comme les Actes [1] l'indiquent avec intention, mais encore et surtout à raison des situations diverses et des motifs qui inspirent saint Paul. S'il fait circoncire Timothée, c'est de son propre mouvement pour entrer en relation avec les Juifs, aller à eux et les gagner à Jésus-Christ. Il accepte de se conformer à un rite jugé en soi indifférent, mais sur lequel il convient de ne pas froisser les sentiments juifs; il ne court pas le risque de compromettre l'unité, d'entretenir la division; sa démarche tend au contraire au rapprochement : elle permettra à Timothée d'aller avec lui vers ses compatriotes; elle écartera ce qui les éloignerait de lui. Mais quand il refusait d'accorder la circoncision de Tite, ce n'était pas à de simples Juifs qu'il résistait, c'était à des chrétiens judaïsants, à de *faux frères;* s'il avait cédé en cette circonstance, il aurait paru accepter leur principe, à savoir la nécessité de la circoncision pour le salut. Autant il était sage et prudent de ménager les préjugés des Juifs dans le premier cas, pour ne pas se fermer tout accès auprès d'eux, autant dans le second il eût été désastreux pour l'Église de céder aux instances des judaïsants. De même, quand saint Paul reprochait si vivement à

1. *Act.* XVI, 1 : Τιμόθεος υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρὸς δὲ Ἕλληνος.

saint Pierre d'avoir repris les habitudes juives, c'était parce que ce dernier donnait raison en apparence aux prétentions des judaïsants; c'était surtout, comme nous l'avons montré, parce que sa conduite en ce cas eût maintenu dans l'Église un principe de division. La circoncision de Timothée, dans les circonstances où la présentent les Actes, n'est donc contraire ni à la doctrine de saint Paul sur les observances légales, ni à la conduite qu'il vient de tenir à la réunion de Jérusalem et à la rencontre d'Antioche.

Bien plus, dans l'Épître aux Galates, quand il parle de sa résistance au sujet de Tite, il suggère[1]

1. *Gal.* II., 3, 4, 5. — C'est ce qui ressort de la phrase, — dont nous avons remarqué déjà la construction étrange, pourvu qu'on la traduise en conservant à chaque membre sa signification naturelle : « ... Pas même Tite, qui était avec moi, quoique Gentil, ne fut contraint à se faire circoncire, mais *cela* à cause des faux frères, survenus... pour épier notre liberté... afin de nous asservir, auxquels nous n'avons pas cédé un instant comme nous soumettant. » — Si on traduit, comme on le fait ordinairement, « Tite... ne fut pas contraint à la circoncision, *ni même* à cause des faux frères... » la *nuance* importante sur laquelle nous nous appuyons disparaît, mais on méconnaît le sens et la portée de la particule δέ au début du v. 4. — Si on traduit avec d'autres (plusieurs anciens; de nos jours, Renan, *Saint Paul*, 1869, p. 316) : « Tite ne fut pas obligé, mais il y consentit à cause des faux frères... », le passage nous servirait encore mieux pour défendre le récit des Actes sur la circoncision de Timothée, mais cette traduction exagère alors la portée de la particule en lui donnant un sens *adversatif* qu'elle n'a pas, et elle est inconciliable avec le οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ du v. 5; il faut alors dans ce dernier passage ou supprimer la négation οὐδέ, comme l'ont fait certains anciens, ou s'en tirer par une tra-

qu'il aurait pu accorder ce qu'on demandait — la chose étant en soi indifférente, — mais qu'il a refusé à cause des faux frères qui en faisaient, non une question de liberté, mais une question de principe et de servitude (ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν) : il aurait cédé pour d'autres motifs, il aurait condescendu à la faiblesse de gens sincères; ce qu'il n'a pas voulu, c'est se soumettre à une injonction, comme à une chose obligatoire (εἴκειν τῇ ὑποταγῇ). Cette manière de parler laisse donc place ouverte à sa conduite dans le cas de Timothée, loin de l'exclure.

Enfin, nous avons la preuve positive, quoiqu'indirecte, que saint Paul s'est en effet conduit vis-à-vis des observances comme le représentent les Actes; et cette preuve, elle est dans les reproches de ses adversaires auxquels il répond par allusion [1] dans l'Épître aux Galates. Ils profitent contre lui de cette conduite pour le mettre en contradiction avec lui-même : tantôt il prêche la circoncision et tantôt il l'interdit; c'est de la duplicité inspirée

duction fantaisiste comme celle de M. Renan : « Je leur cédai sur le moment, mais je ne me soumis pas à eux... »

1. Ce ne sont que quelques traits jetés en passant, mais qui ne s'expliquent que comme allusions de ce genre : *Gal.* I, 10; V, 11. « Car maintenant est-ce que je capte la faveur des hommes, ou celle de Dieu? est-ce que je cherche à plaire aux hommes?... Quant à moi, frères, si je *prêche encore la circoncision*, pourquoi suis-je encore persécuté? »

par le désir de capter la faveur des hommes. On ferme les yeux sur les véritables intentions de Paul et sur les situations diverses dans lesquelles il se trouve; on ne voit des faits que *l'apparence matérielle* — bon nombre de critiques en font autant — et on les oppose les uns aux autres sans remonter au principe et aux motifs supérieurs qui ramènent à l'unité la noble conduite de Paul.

Ce principe, nous le connaissons déjà, c'est l'*indifférence* des observances légales : en Jésus-Christ elles ne sont rien. Dès qu'on les envisage ainsi et qu'on ne leur attribue aucune vertu pour le salut, la Loi ne se dresse plus comme joug nécessaire, comme principe de servitude, comme défi ou injure à la mort rédemptrice du Christ, comme barrière infranchissable entre Juifs et Gentils; ainsi considérée, quelque vénérable qu'elle soit par son origine et sa mission antérieure, elle rentre dans la catégorie de ces usages particuliers aux divers peuples, qui peuvent subsister sans créer aucune distinction au point de vue religieux, ni former obstacle à leur union dans une même foi; mais il est clair aussi que, dans ces conditions, tôt ou tard, elle finira par tomber absolument et périr comme organe inutile. Pour le moment, saint Paul la tolère; il comprend même qu'on lui reste attaché comme à une coutume d'institution si auguste; il la pratique, lui aussi, surtout quand son zèle pour

ses compatriotes ou la condescendance pour les âmes faibles le lui commandent.

IX

Les judaïsants alléguaient la contradiction entre la conduite de saint Paul et ses principes, bien plus encore l'opposition entre lui et les autres Apôtres. Les considérations précédentes ont répondu à la première allégation; du même coup elles servent à montrer ce qu'il y a de vain dans la seconde; car elles nous permettent d'apprécier à sa juste valeur la différence bien réelle qui existe entre saint Paul et les autres Apôtres et qu'il ne faut ni méconnaître ni exagérer. Étant donné le principe de saint Paul : l'indifférence des observances légales, diversité dans la pratique n'implique pas en elle-même opposition radicale de doctrine. Leur conduite est conforme à leur mission respective, attestée par l'Épître aux Galates. Ce n'est pas en vain que Jacques, Pierre et Jean se reconnaissent spécialement chargés de l'apostolat de la circoncision (Gal. II, 7-9). Tandis que saint Paul, par vocation première appelé dans un autre milieu, s'affranchit plus ordinairement des observances légales et se trouve amené par là même, plus que tout autre, à proclamer leur inutilité, eux, travaillant dans un milieu juif, à Jérusalem ou

dans la *dispersion*, ont dû pratiquer d'une façon plus constante les observances ; et ceux qui, comme Jacques, demeuré le chef de l'Église de Jérusalem, ne sont pas sortis du milieu juif et sont morts avant la ruine du temple et du culte mosaïque, ceux-là ont conformé à la Loi toute leur vie, fidèles jusqu'au bout à leur éducation première et désireux avant tout d'éviter le scandale à leurs compatriotes. Qui sait même s'ils n'ont pas emporté quelque illusion dans la tombe, croyant toujours que la conversion totale d'Israël précéderait celle des Gentils?

Mais la simple pratique des observances n'est pas de nature à exciter l'opposition de Paul ; par elle-même elle ne prouve pas que les Apôtres les regardent *comme principe de justification ;* or c'est cela, et cela seulement, qui impliquerait contradiction formelle entre eux et saint Paul. Continuant leur ancienne vie, telle qu'ils l'ont menée sous les yeux de Jésus, ils considèrent les observances légales comme usages antiques respectables, comme formant dans leur ensemble une de ces manifestations multiples que peut librement revêtir le sentiment religieux ; ils partagent peut-être les scrupules de certains à s'en affranchir, mais ils n'en font ni l'*essence,* ni *même une partie essentielle ou intégrante de la nouvelle religion.* Aucun témoignage positif, aucune donnée directe ou indirecte ne le

prouve ; tout s'accorde pour nous montrer le contraire. Voici les faits de part et d'autre.

Saint Paul demeure toujours en communion avec les églises de Judée que les Apôtres dirigent ; au cours de son deuxième voyage apostolique, il parle d'elles en bons termes, les proposant comme modèles dans la première aux Thessaloniciens, nous l'avons vu ; et dans son troisième voyage il organise [1] la grande collecte pour l'Église de Jérusalem. Au même temps, s'il parle des Apôtres, c'est en reconnaissant leur titre, le ministère dont ils sont chargés, leur mission divine comme la sienne [2], bien que parfois il vise des adversaires qui exaltent contre lui leur autorité. Pour confirmer son enseignement, il en appelle au témoignage des Apôtres, auquel il joint le sien avec des paroles d'humilité, se proclamant « le moindre des Apôtres [3]. » Or, si saint Paul savait que les Apôtres et les Églises gou-

1. Au moment où il va en porter les fruits aux *saints de Jérusalem*, il indique dans quel esprit il a entrepris et conduit cette œuvre ; « car si les Gentils ont eu part *à leurs biens spirituels*, ils doivent leur venir en aide dans les biens terrestres. » *Rom.* XV, 25-27. Et un peu plus bas (v. 31), il distingue bien les Juifs incroyants dont il craint la persécution, et les « saints », c'est-à-dire les fidèles de Jérusalem, auprès desquels il souhaite que son *service* soit bien reçu, εὐπρόσδεκτος.

2. *Gal.* I, 19, 19 ; II, 2, 7-8.

3. *II Cor.* XV, 9... Mais là même il indique que, par la grâce de Dieu, il a exercé un ministère plus vaste que celui de tous les autres (*ibid.* 10) ; cette déclaration n'est donc pas par elle-même une marque d'hostilité dans *II Cor.* XI, 5 ; XII, 11.

vernées par eux tiennent un enseignement contraire au sien sur un point qui pour lui était d'une telle importance, parlerait-il ainsi? Lui qui a repris si hautement saint Pierre, non pour une erreur de doctrine, mais pour avoir caché ses vrais sentiments en ces matières par une démarche qui n'était pas conforme à la vérité de l'Évangile, que n'aurait-il pas dit si l'enseignement des autres Apôtres, que ses adversaires lui opposent, avait réellement dévié de la vérité? Ce qu'il aurait dit! nous le savons. Il ne faut pas se le représenter à la façon de ces *latitudinaristes* qui attachent peu de prix à la doctrine pourvu qu'en Jésus-Christ on reste en communion d'esprit et de sentiment. Il croit à un enseignement apostolique déterminé, qui ne peut embrasser le oui et le non. Il ne le cache pas dans l'Épître aux Galates, où deux fois il déclare anathème quiconque donne un enseignement contraire à celui qu'il a prêché, serait-ce un ange descendu du ciel (Gal. II, 8-9). Or, l'enseignement contraire qu'il vise dans cette Épître, c'est précisément celui qui attribue quelque valeur pour le salut aux observances légales; et ce qu'il donne, lui, comme son enseignement sur ce sujet, il le résume à la fin dans *le canon* auquel on doit se tenir [1] : « La circoncision n'est rien, ni l'incirconci-

1. *Gal.* VI, 15 : τῷ κανόνι τούτῳ στοιχεῖν...

sion, mais la nouvelle créature. » Donc s'il parle des Apôtres ou de leurs Églises en des termes qui supposent son union effective avec eux, c'est qu'il *juge* que leur enseignement n'est pas contraire au sien sur ce point, pour si attachés qu'ils demeurent à la Loi dans la pratique; et certes nous ne pouvons mieux faire que de nous en tenir au jugement de saint Paul, en l'absence d'autre témoignage direct.

Nous ne pouvons, en effet, faute de documents, entreprendre une enquête particulière sur la conduite et les sentiments de chacun des Apôtres; les souvenirs recueillis sur eux n'ont été mis par écrit, presque tous, qu'à une époque tardive; ils nous arrivent la plupart défigurés à travers la légende, souvent dans des livres apocryphes, parfois même hérétiques. Les trois Apôtres dont il nous reste des écrits importants, capables de nous révéler leurs idées personnelles, sont précisément ceux avec lesquels saint Paul constate son accord : Jacques, Pierre et Jean [1]; c'est au plus fort de sa lutte avec

1. Nous laissons de côté saint Jude et son épître, trop courte pour nous fournir quelques renseignements sur la question présente. Il n'y a pas trace de doctrine judaïsante dans l'épître. On le range sans preuve parmi les adversaires de saint Paul, à moins que ne soit parce qu'au début il se dit : « frère de Jacques, » ou parce qu'il allègue la *prophétie de Hénoch*. — Mais la vénération pour un patriarche n'est pas un caractère *spécifiquement judaïsant;* et son hypothétique hostilité envers Paul est subordonnée à l'hypothétique hostilité de Jacques. Si celle-ci n'existe pas, comme

les judaïsants, dans l'Épître aux Galates, six ou sept ans après l'événement, qu'il parle de cet accord pour s'en prévaloir et d'une façon qui ne permet de supposer, nous l'avons vu, aucune hostilité, aucun dissentiment sur un point essentiel. Les termes mêmes de cet accord, tels que saint Paul en passant nous les donne, montrent assez que les trois « réputés colonnes de l'Église » admettent au fond sa doctrine. Car ils ont reconnu non seulement la liberté des Gentils, l'évangile des incirconcis — ce qui implicitement suppose que la Loi n'est pas principe nécessaire pour la justification de Jésus-Christ — mais encore ils ont approuvé l'apostolat de Paul, son ministère et celui de Barnabé auprès des Gentils, et par là même accordé qu'on pouvait s'affranchir des observances légales, tenir la conduite que Pierre n'hésita pas à suivre peu après à Antioche, vivre à la façon des Gentils et non des Juifs — ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆν — c'est-à-dire surtout de communiquer, manger avec des Gentils, ce qui est en principe supposer que la Loi peut cesser, même pour un Juif, d'être obligatoire, et cela nous suffit largement pour dire que, sur le point capital, les Apôtres ne pensent pas autrement que saint Paul, quelles que soient les divergences de vue sur l'application dans la

nous espérons le montrer, on n'a plus aucune raison de voir dans les hérétiques que flagelle Jude des chrétiens de saint Paul.

pratique ou sur la manière même dont ils conçoivent le changement qui s'opère.

En particulier, pour Pierre, il n'est pas besoin d'insister davantage. L'incident d'Antioche nous a pleinement édifiés sur ses idées et sur sa conduite habituelle dans une Église de Gentils; on peut dire que sa fausse démarche, présentée avec tant de force par saint Paul comme une dissimulation, comme une sorte d'éclipse de ses vrais sentiments, ne nous a que mieux servi à connaître, grâce à la vive réprimande dont elle a été l'objet, quelle était sa véritable pensée. *O felix culpa!* Les deux Épîtres qui nous restent sous son nom, ont plutôt un caractère paulinien, on le reconnaît, et c'est en partie pour cela qu'on en nie l'authenticité; ce n'est pas ici le lieu de la démontrer; mais ceci nous autorise à affirmer qu'on n'a aucun témoignage positif pour prétendre que saint Pierre ne pensait pas comme saint Paul.

Quant à saint Jean, ni dans son Évangile, ni dans ses Épîtres, on ne trouve vestige d'attachement outré aux observances légales; bien loin de là! On ne le nie pas, et c'est encore un des motifs que l'on allègue pour en enlever la composition au fougueux judaïsant, à ce *Fils du tonnerre* dont on se crée une idée imaginaire. Il est vrai qu'on lui laisse l'Apocalypse, où l'on entend trouver la justification d'un pareil portrait et même des traces

de l'antagonisme contre saint Paul. Que l'Apocalypse, par son style, par ses images, par le décor des visions, ait une tournure juive très accentuée et nous rappelle les anciens prophètes, Ézéchiel, Daniel, il n'y a pas à le nier; mais ce n'est pas là la question. Admettrait-on, ce qui est loin d'être démontré, que ce livre, d'origine juive, aurait été ensuite édité, complété et approprié au point de vue chrétien, il n'en resterait pas moins vrai qu'on n'y trouve rien qui sente la tendance judaïsante, la tendance à exalter l'ancienne loi, à la présenter comme un élément essentiel, ou au moins comme un organe important dans la religion du Christ. Il n'en est pas même une fois question.

Parmi ceux qui sont marqués du sceau de la rédemption, Jean n'oublie pas cette « foule immense de toute nation, de toute tribu, de tout peuple, de toute langue, » dépassant de beaucoup le nombre des rachetés d'Israël, puisque « nul ne peut la compter, se tenant devant le Trône et l'agneau avec des vêtements blancs et des palmes à la main... » (Apoc. VII, 8.) Et qui leur a valu le titre de *rachetés?* Va-t-il dire : leur place parmi les tribus, leur incorporation à Israël *dans la Loi?* — Non, le principe de rédemption qu'il met en avant, le seul qu'il nomme, c'est, comme dans la théologie de saint Paul, « le sang de l'agneau. » La foule chante par la voix des quatre animaux symboli-

ques et des vingt-quatre vieillards : « Tu fus immolé et tu nous rachetas pour Dieu *dans ton sang,* de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, de toute nation » (Apoc. V, 9).

Et, si l'auteur a énuméré d'abord avec complaisance les élus de chaque tribu d'Israël, nous avons, pour ainsi dire, la mise en scène de cette vérité historique, proclamée dans l'Évangile de saint Jean par Notre-Seigneur lui-même : « Le salut vient des Juifs, » au momunt où Il prononce la parole qui entre toutes définit le caractère universel et spirituel des temps nouveaux : « Crois-moi, femme, le moment vient où le culte du Père ne sera plus attaché ni à cette montagne, ni à Jérusalem... Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité [1]. » Mais que l'appel ait d'abord été adressé aux Juifs, n'est-ce pas ce que saint Paul reconnaît lui-même : « aux Juifs premièrement, puis aux Gentils [2], » et ne va-t-il pas prêcher d'abord dans les synagogues?

Une autre tendance des judaïsants, qui est la contre-partie de la précédente et qui est allée s'accentuant chez leurs rejetons du II^e^ siècle, les porte à diminuer la personne et la vertu du Christ; on dirait que la Loi le leur masque. Or, en aucun livre du Nouveau Testament, pas même dans les

1. *Io.* IV, 21. 22.
2. *Rom.* I, 16; II, 9, 10.

Épîtres de saint Paul, la personne du Christ, sa divine puissance, son auguste majesté ne sont plus exaltées que dans l'Apocalypse; les titres et les attributs de la divinité lui sont ouvertement donnés. Il est « l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin » (I, 8, cfr. XXII, 13). Il est « l'Amen, le témoin fidèle et vrai, le principe de la création de Dieu » (III, 14). Lui, l'Agneau immolé, reçoit « bénédiction, honneur, gloire, puissance à jamais » avec « Celui qui est assis sur le trône » (V, 12, 13). Il est « le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois » XVII, 14; XIX, 16); enfin son nom est le *Verbe de Dieu* (XIX, 13), plus souvent : l'*agneau;* de telle sorte que le Jean judaïsant de l'Apocalypse se trouve ne pas parler autrement que le Jean de l'Évangile.

Cependant, dans les lettres aux sept Églises d'Asie qui précèdent les visions, on prétend rencontrer des attaques dirigées contre saint Paul ou les chrétiens de saint Paul. L'auteur les désignerait sous le nom de ces Nicolaïtes qui mangent les idolothytes, pratiquent la πορνεία (II, 14, cfr. 6, 20), dont les meneurs « se disent apôtres et ne le sont pas, se disent juifs et ne le sont pas, mais ne sont que synagogue de Satan » (II, 9) : — allusion aux revendications de Paul pour le titre d'apôtre et pour la nationalité juive (II Cor. XI, 22, 23). — Jean enfin appellerait par dérision leur doctrine

les profondeurs de Satan (II, 24) en opposition avec la sagesse de Paul qui scrute *les profondeurs de Dieu* (I Cor. II, 10). — Mais aucune indication positive ne donne à penser que l'auteur de l'Apocalypse vise saint Paul; aucun témoignage, ni à l'âge apostolique, ni après, ne laisse même soupçonner que le nom de *Nicolaïtes* ait jamais désigné saint Paul et ses disciples. Les allusions en question ne sont donc qu'hypothèse; et l'hypothèse prendrait quelque consistance — non cependant sans difficulté — si l'antagonisme de Paul et de Jean était connu par ailleurs. Dire qu'il existe, et le chercher ensuite dans les passages cités, c'est *pétition de principes;* c'est construire une hypothèse, lui prêter réalité, puis la retrouver à plaisir dans les textes; mais on n'y trouve que ce que l'imagination y a mis, le plus souvent de l'arbitraire. Or c'est ici le cas; les rapprochements présentés peuvent être ingénieux, ils ne sont pas *raisons;* et d'ailleurs pareille réprobation ne peut s'appliquer ni à la doctrine manifeste de saint Paul sur les idolothytes, puisqu'il repousse avec force tout ce qui est vraiment idolâtrie et participation à la table des démons; ni à sa doctrine sur la πορνεία qu'il condamne si fort, qu'on l'entende dans le sens ordinaire ou des mariages mixtes, puisqu'aussi bien il les interdit, au moins incidemment, et ne fait exception que dans le cas

du mariage préexistant à la conversion[1]. — Mais comment Jean déclarerait-il que Paul n'est pas apôtre alors qu'il a formellement reconnu son apostolat (Gal. II, 7 sqq.)? Comment s'infligerait-il un tel démenti? Et, pour si fanatique judaïsant qu'on le suppose, son aveuglement irait-il jusqu'à nier[2] que Paul fût juif? Il ne peut donc viser saint Paul. A la fin de l'âge apostolique comme au début du IIe siècle, l'Asie est assez fertile en sectes hérétiques pour trouver sans embarras à qui appliquer les invectives de saint Jean, voire même l'expression « les profondeurs de Satan » que suggéraient naturellement les doctrines ténébreuses des gnostiques.

Et Jacques? l'antiquité ecclésiastique nous l'a

1. *I Cor.* VII, 13 sqq., 39.

2. On l'a fait plus tard, et comme *ab irato*, dans le monde ébionite; mais chez un contemporain de saint Paul, s'adressant à des contemporains, pareille négation d'un fait manifeste ne peut se supposer sans indication positive; qu'un siècle plus tard, dans le milieu fermé de sectaires, ait circulé l'histoire que saint Épiphane avait lue dans les « Ascensions de Jacques » ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, apocryphe ayant cours parmi les judaïsants, cela se conçoit. Paul, d'origine païenne, venu à Jérusalem, se serait épris de la fille du grand-prêtre, et pour l'accepter aurait accepté le joug de la Loi et la circoncision. La ruine de ses espérances l'aurait transformé en ennemi acharné des observances mosaïques. (Saint Épiph. *Haer.* XXX, 16). — Si saint Paul met en avant sa nationalité « Hébreu né d'Hébreux » (*Phil.* III, 5; *II Cor.* XI, 22), ce n'est pas qu'on la conteste — il ne cherche pas à la prouver — mais c'est que, ses adversaires se prévalant de cette qualité, il déclare ne pas leur être inférieur.

présenté gardant jusqu'à la fin les observances légales; le portrait qu'en a tracé Hégésippe au IIe siècle [1] est connu de tous; quels que soient les traits légendaires qui l'altèrent, le souvenir de sa fidélité à la Loi et au culte mosaïque demeure ineffaçable. Mais cela prouve simplement que sa mission est autre que celle de saint Paul, qu'il est placé dans une situation différente, où, du reste, ses dispositions et ses préférences personnelles peuvent l'avoir retenu et sur laquelle nous éclaire si bien le conseil donné par lui et les Anciens à saint Paul (Act. XXI, 20 sqq.); mais cette conduite ne suppose pas par elle-même, nous l'avons dit, une opposition radicale et de doctrine entre saint Jacques et l'Apôtre des Gentils. La loi mosaïque, cette règle de vie qu'il aime à garder dans la pratique, l'estime-t-il une condition nécessaire du salut en Jésus-Christ? Déjà le témoignage de saint Paul dans l'Épître aux Galates et le discours de Jacques dans les Actes nous permettent de répondre négativement. Mais, à l'encontre des inductions que nous en avons tirées, son Épître jette-t-elle quelque lumière sur ce sujet? On l'a pensé et on y a vu un manifeste du parti judaïsant. — Parmi les écrits du Nouveau Testament, elle forme, il est vrai, un morceau à part, comme l'Apoca-

1. Cfr. ap. Eusèbe, *H. E.* II, 23.

lypse, quoique d'un genre tout différent. Avant tout elle a le caractère d'exhortation morale; et si le ton, l'allure conservent les formes anciennes, on l'explique par la sphère d'action limitée dans laquelle se meut le ministère de Jacques, non moins que par les destinataires spéciaux[1] de la ettre : « aux douze tribus d'Israël qui sont dans la dispersion (I, 1). » Devant de tels lecteurs, on comprend qu'il se soit prévalu des prescriptions de la Loi pour recommander certains devoirs, condamner certaines fautes (II, 9-11; IV, 11); mais partout il s'agit d'obligations morales, jamais des observances rituelles. Que nous fait alors le fameux passage où de tout temps on a cherché une contradiction formelle avec la doctrine de saint Paul sur la justification? Il importe cependant de le citer :

« Quel profit y a-t-il, mes frères, si quelqu'un dit avoir la foi, mais s'il n'a pas les œuvres? La foi peut-elle le sauver? S'il se trouve un frère ou une sœur sans vêtement et manquant de la nourriture quotidienne et que quelqu'un de vous leur dise : « Allez en paix, réchauffez-vous et rassasiez-vous, » mais sans leur donner ce qui est nécessaire au corps, de quel profit c'est-il? Il en est de même de la foi, si elle n'a pas les

1. Il faut tenir compte de ces deux *facteurs,* car saint Pierre aussi écrit sa première Épître aux Juifs chrétiens de la dispersion. Mais, par sa mission même, il a l'avantage d'avoir exercé son ministère dans une sphère autrement étendue que l'enceinte de Jérusalem, et son langage même s'en ressent, bien plus franchement dégagé des formes juives.

œuvres; elle est morte par elle-même. — Mais quelqu'un dira : « Toi, tu as la foi et moi j'ai les œuvres. Montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi je te montrerai par mes œuvres la foi. » — Toi, tu crois que Dieu est un; tu fais bien; les démons croient aussi et tremblent.

« Or, veux-tu savoir, ô homme vain, que la foi sans les œuvres est inefficace? *Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres,* ayant offert Isaac son fils sur l'autel? Tu vois que la foi agissait de concert avec ses œuvres et que des œuvres la foi reçut son achèvement. Ainsi fut accomplie l'Écriture qui dit : « Or Abraham crut à Dieu et il lui fut imputé à justice et il fut appelé ami de Dieu. » *Vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seulement.* De même Rahab, la courtisane, ne fut-elle pas justifiée, ayant reçu les messagers et les ayant renvoyés par un autre chemin? Car, de même que le corps sans l'esprit est mort, de même aussi la foi sans les œuvres est morte » (*Iac.* II, 14-26).

N'y a-t-il pas là des passages qui contredisent certaines déclarations de saint Paul en ses Épîtres, par exemple celles-ci : « Par les œuvres de la Loi nulle chair n'est justifiée devant lui... Nous avons cru pour être justifiés par la foi du Christ et non par les œuvres de la Loi... (Rom, III, 20; Gal. II, 16.) Nous pensons que l'*homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi.* » (Rom. III, 28.) Et tandis que saint Jacques demande : « Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres? » saint Paul du même exemple tire cette conclusion que c'est la foi qui justifie : « car si Abraham *ut justifié par les œuvres*, il a sujet de se glorifier, *mais non devant Dieu.* » (Rom. IV, 2.)

Qu'il y ait là une différence de point de vue, dont les théologiens ont à se préoccuper quand ils exposent la doctrine de la justification et de son principe premier, nous ne le nions pas. Mais sur la question qui nous occupe, à savoir : les observances légales sont-elles en quelque façon nécessaires pour la justification, le texte de saint Jacques ne nous apprend rien, et pour une bonne raison, c'est qu'il ne s'occupe pas d'elles, pas plus ici que dans aucun endroit de son Épître. De quelles œuvres parle-t-il, en effet? Dit-il : « les œuvres de la Loi, » comme saint Paul? ce qui pourrait favoriser l'équivoque. Pas le moins du monde. Une lecture superficielle a égaré encore ici le chercheur en quête de preuves pour un système préconçu. Saint Jacques parle des œuvres morales, et en particulier des œuvres de charité envers le prochain; tout le contexte le montre. Il s'agit du mauvais riche, « l'homme à l'anneau d'or et aux vêtements éclatants » qui repousse la demande du pauvre; il s'agit de celui qui ne fait pas miséricorde. « Un jugement sans miséricorde est réservé à qui ne fait pas miséricorde... » Et il ajoute pour prévenir celui qui, se fiant en son orthodoxie, se dispense de ce devoir : « Quel profit y a-t-il, mes frères, si quelqu'un dit avoir la foi et n'a pas les œuvres?... etc. » Saint Jacques veut donc montrer que les œuvres morales, celles qu'il recommande dans l'É-

pître, sont nécessaires pour la justification, que sans elles la foi est morte, inefficace, incomplète, comme un corps sans âme. Mais saint Paul enseigne-t-il le contraire? S'il déclare que ce ne sont pas les *œuvres de la loi* qui justifient, mais la foi, il ne recommande pas moins les œuvres morales comme nécessaires au salut. Que de fois il répète que ceux qui ne gardent pas les devoirs de la loi morale, n'entreront pas dans le royaume de Dieu, qu'ils ne sont pas du Christ! S'il revendique la liberté vis-à-vis de la Loi mosaïque, ce n'est pas la liberté sans frein, la liberté qui lâche bride à la chair (εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, Gal. V, 13); précisément dans les Épîtres où saint Paul enseigne l'inutilité des observances légales pour le salut, une dernière partie toute morale, non simple appendice, comme on le dit quelquefois, mais faisant étroitement corps avec la partie doctrinale ou polémique, est destinée à écarter toute méprise sur son enseignement, et avec plus de vivacité que saint Jacques, il repousse pareille conséquence de ses principes [1]. La liberté que nous avons en Jésus-Christ est dirigée et réglée par la charité, et par la charité rentrent dans la vie du chrétien les œuvres morales que prescrivait la Loi. Si hautement que saint Paul proclame qu'il n'est plus « *sous* la Loi, » il ne crie pas

1. *Rom.* VI, 15-23, cfr II, 5-10; III, 5-9, 31. *I Cor.* VI, 9-20; *Gal.* V, 13.

moins fort qu'il n'est pas « sans Loi » (ἄνομος, I Cor. IX, 21). La formule la plus adéquate de sa doctrine, où il met à leur place les observances légales et définit aussi quelle foi a valeur pour la justification, fournit le trait d'union entre la doctrine de saint Paul et celle de saint Jacques. « En Jésus-Christ la circoncision n'a aucune valeur ni l'incirconcision mais *la foi qui agit par la charité* [1] » (Gal. V, 6), ou sous cette forme encore plus significative : « La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien non plus, mais l'observation des commandements de Dieu » (I Cor. VII, 19).

Saint Jacques dit bien : « Quiconque observe toute la loi, mais la viole en un commandement, est coupable vis-à-vis de tous » (II, 10). Mais il s'agit toujours de la loi morale, du Décalogue. Il insiste sur le précepte de la charité envers le prochain ; violer ce seul précepte, c'est enfeindre toute la loi. « Car celui qui a dit : Tu ne commettras pas l'adultère, a dit aussi : Tu ne tueras pas. Or si tu ne commets pas l'adultère, mais bien le meurtre, tu te rends transgresseur de la loi. » Saint Paul n'a-t-il pas de son côté dit et répété (Gal. V, 14 ; cfr. VI, 2 ; Rom. XIII, 8 sqq.) que « celui qui observe le précepte : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, accomplit toute la loi. » Jacques donne

1. πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, cfr. *Iac.* II, 22 : ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.

un autre tour à cette pensée et la présente sous un autre aspect : Celui qui blesse le précepte de la charité transgresse toute la Loi. Mais tous deux ont distingué la place de choix du précepte de la charité dans la nouvelle économie; si Paul l'appelle par excellence « la loi du Christ, » τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ (Gal. VI, 2), Jacques le désigne comme « la loi royale » (νόμον βασιλικόν, II, 8).

Saint Jacques ne parle donc pas des observances légales, mais de la nécessité des œuvres morales pour le salut. Or, sur ce point saint Paul est d'accord avec lui, mais saint Paul a pénétré plus avant dans la doctrine de la justification; il a été amené à déclarer non seulement ce qui était requis, mais encore quel en était le principe premier en nous, pour en faire ressortir l'absolue gratuité [1] (Rom. IV, 3-5). Saint Paul dépasse encore le point de vue de saint Jacques sous un autre rapport. Ce dernier en recommandant les devoirs ordinaires de la vie

1. Bien qu'il n'ait pas eu à la défendre et à la mettre en lumière comme saint Paul, saint Jacques n'ignore pas cette vérité; si la justification était le prix de l'œuvre, comme telle, elle ne serait plus une grâce, mais une chose due (*Rom.* IV, 4). Saint Jacques présente tout bien qui vient d'en haut du Père de lumière, comme *don* (δόσις, δώρημα, I, 17) et en particulier, la régénération, qui dépend de son bon vouloir sans condition préalable, comme le serait la Loi. — « *De son plein gré* il nous a enfantés *par la parole de la vérité* pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures. » Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τό εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. (I, 18.)

sous le nom de la Loi, semble maintenir celle-ci dans sa partie morale, dont il voit l'accomplissement supérieur, parfait dans la nouvelle religion (νόμον τέλειον, I, 25). Saint Paul, lui, déclare d'une façon générale et sans réserve qu'il n'est plus sous la Loi ; il la considère comme abolie tout entière en tant qu'institution du passé ; mais il n'en fait pas moins rentrer dans la vie du chrétien les obligations morales que la Loi prescrivait, comme conséquences nécessaires de la vie de la foi, de la vie selon l'Esprit, qui seule a les promesses du royaume de Dieu, et par opposition à la vie selon la chair. (Gal. V, 13 sqq.)

Mais ce n'est pas le lieu de nous étendre sur ce sujet qui doit rester hors des limites de cette étude, il est plus intéressant de nous demander si, comme le supposent beaucoup d'interprètes, saint Jacques vise dans son Épître, sinon la doctrine irréprochable de Paul, au moins des conséquences excessives qu'en tiraient certains esprits mal faits. L'opposition presque symétrique de certaines formules, l'exemple d'Abraham allégué des deux côtés, a donné lieu de le penser, et cette vue du reste fournissait un moyen commode de concilier les deux Apôtres. Tout bien pesé, je ne la crois pas probable. En effet, d'une part, l'interprétation exagérée de la doctrine de saint Paul se trouverait plutôt dans les chrétientés fondées par cet Apôtre, comme à Corinthe par

exemple, dans un milieu gentil. Or, saint Jacques n'écrit pas pour de tels lecteurs; il s'adresse à des Juifs. D'autre part n'y avait-il pas chez les Juifs — et sans doute apportée par quelqu'un d'entre eux dans l'Église chrétienne — une tendance à s'estimer en règle avec Dieu du moment que leur croyance était pure? Le privilège d'avoir la foi au Dieu unique, comme celui d'être *enfants d'Abraham*, semblait les dispenser des obligations morales ou du moins couvrir les iniquités de leur vie. Tels étaient les Juifs qui opposaient déjà ce titre aux prédications de Jean Baptiste ou aux reproches de Notre-Seigneur. « Nous sommes enfants d'Abraham! Nous sommes race d'Abraham [1]! » comme pour dire : cela nous suffit. Saint Paul, lui aussi, attaque avec force cette tendance juive et montre que faire profession ouverte de judaïsme par les observances légales ne sert de rien sans la pratique morale. « Non, dit-il, les simples auditeurs de la Loi ne sont pas justes devant Dieu, mais les observateurs de la Loi seront justifiés. » (Rom. II, 13). La suite montre qu'il parle de la pratique des devoirs moraux; et l'on a présente à la mémoire sa vive sortie contre le Juif qui se prévaut de son nom, se repose sur la Loi, se glorifie en son Dieu, et ne craint pas de tomber dans les

1. *Math.* III, 9; *Luc.* III, 8; *Io.* VIII, 33-40.

pires fautes du monde Gentil (Rom. II, 17-29).

C'est une tendance analogue que nous paraît viser saint Jacques chez certains judéo-chrétiens assez disposés à se dispenser des œuvres de charité. Elle lui inspire même un langage semblable à celui de saint Paul, quand il oppose celui qui écoute la loi à celui qui la pratique, quand il impute à péché de savoir faire le bien et de ne pas le faire [1]. La profession de foi à laquelle saint Jacques fait allusion, ne dépasse pas l'horizon du judaïsme. Il dit à celui qui se prévaut de sa foi : « Toi, tu crois que Dieu est *un* [2] ». La foi que saint Jacques déclare morte, inefficace, incomplète, n'est que pure complaisance en une extérieure orthodoxie [3]; ce n'est rien moins que foi vivante de saint Paul, et de ce chef encore on voit combien les formules des deux apôtres sont loin de se heurter. S'ils se rencontrent sur l'exemple d'Abraham, il n'y a pas à s'en étonner : cet exemple avait cours fréquent dans les écoles et l'enseignement juifs, où tous deux vont natu-

1. *Iac.* I, 22-25; IV, 17; cfr. *Rom.* I, 32; II, 1, sqq. 17-29.

2. *Iac.* II, 19; cfr. saint Paul, Rom. II, 17 où le Juif se prévaut de même : καυχᾶσαι ἐν Θεῷ.

3. Çà et là, saint Jacques en fait encore ressortir les inconséquences : la même bouche qui bénit Dieu maudit les hommes faits à l'image de Dieu (III, 9-10). Elle se *glorifie de la vérité*, mais elle a un zèle amer et ne respire que dispute (*ibid.* 14). Je suis la leçon la mieux garantie par les manuscrits : εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε τῆς ἀληθείας καὶ ψεύδεσθε.

rellement puiser leurs arguments en les appropriant aux besoins de la controverse chrétienne ; peut-être aussi, et les partisans outrés de la circoncision et des observances que combat saint Paul, et les orthodoxes égoïstes à qui s'adresse saint Jacques, alléguaient-ils Abraham ; mais l'exemple pouvait se retourner contre les uns et contre les autres. Abraham a été justifié avant d'avoir reçu la circoncision — ce que saint Paul a intérêt à noter — mais non sans manifester sa foi par un héroïque sacrifice, celui de son fils Isaac, ce qui ne sert pas moins le raisonnement de saint Jacques.

Dans tous les cas, il demeure établi que saint Jacques n'insiste nulle part sur les observances légales, qu'il ne lui échappe pas un mot qui contredise la doctrine de saint Paul sur leur indifférence pour le salut ; qu'il ne leur donne aucun relief, aucune importance capitale dans la religion du Christ. S'il y fait allusion une fois, d'une façon générale, c'est pour que nul ne soit dans l'illusion à leur sujet. « Si quelqu'un croit être religieux (θρησκός, observateur des rites) et ne retient pas sa langue,... le culte de celui-là est vain. Un culte (θρησκεία) pur et sans tache devant Dieu et le Père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction, de se garder sans souillure loin du monde. » (Jac. I, 26-27.) Ceci adressé à des chrétiens d'origine juive suffit à montrer la place su-

bordonnée que saint Jacques laissait aux observances. Si par voie de comparaison avec l'ancienne, il conçoit et désigne la nouvelle alliance comme « la loi parfaite, la loi de liberté » (νόμος τέλειος, νόμος ἐλευθερίας, I, 25; II, 12), ces termes mêmes indiquent l'imperfection et l'état de servitude de la première. L'*Évangile* — la prédication de la foi — n'apparaît pas sous ce nom, mais c'est bien lui qu'il présente comme « la parole de vérité, » par laquelle Dieu nous a enfantés (Jac. I, 18), et que, par opposition à la Loi toute extérieure, il appelle « la parole implantée au-dedans, capable de sauver vos âmes, » δέξαθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν (I, 21). Voilà où saint Jacques place la vertu du salut; ce n'est pas dans les observances légales, mais avant tout dans un principe intérieur de vie spirituelle, que saint Paul appelle la grâce, la foi qui agit par la charité, et lui : ὁ ἔμφυτος λόγος. Il ne s'explique pas davantage sur ce sujet, qu'il touche en passant, mais nous en avons assez pour voir comment la même idée fondamentale avait une expression différente dans un milieu sur lequel seule sa lettre nous éclaire à l'âge apostolique.

Dans les trop rares et trop courts documents qui nous restent des autres Apôtres, nous rencontrons en somme des points de raccord avec la doctrine de saint Paul. Dans tous les cas il n'y a pas ces traces

d'opposition profonde que l'on prétend y trouver; rien n'indique que l'accord intervenu à Jérusalem *et sur lequel demeure le témoignage de saint Paul*, ait jamais été troublé. Dès lors, quand saint Paul parle d'adversaires judaïsants, rien n'autorise à entendre ces paroles des autres Apôtres. Les leur appliquer partout, par voie d'allusion directe ou indirecte, sans autre indication positive, est un procédé qui ne saurait se justifier; c'est tomber dans une continuelle pétition de principe. Mais il est intéressant de réunir ces principales données pour suivre les intrigues des judaïsants dans les Églises fondées par saint Paul et pour voir comment l'Apôtre est amené *à les rejeter hors de l'Église* et à exposer la grande doctrine de la justification : c'est ce qu'il nous reste à faire.

X

La décision de Jérusalem avait pu satisfaire les judaïsants. L'autorité de la Loi pour les Juifs demeurait intacte ; ils se résignaient à *ne pas troubler la liberté des Gentils*. L'incident d'Antioche leur ouvrit les yeux sur la portée des principes de saint Paul; ces principes allaient à *l'affranchissement même des Juifs*, sans lequel l'unité de l'Église n'était pas possible.

Tandis que saint Paul s'empressait de porter aux

Églises de Syrie et de Cilicie la lettre de Jérusalem et de leur en donner la saine interprétation, sur ses pas des missionnaires judaïsants passaient dans les diverses communautés pour contredire l'enseignement de l'Apôtre, ébranler son autorité, et même peu à peu et suivant les milieux, amener les Gentils aux pratiques juives. Nous n'avons pas de traces de ces missions judaïsantes dans les récits ou les Épîtres qui se rapportent au deuxième voyage apostolique de saint Paul, mais elles durent le suivre de près, puisque dans son troisième voyage le mal est fait et qu'il s'applique à le guérir. Dans la plupart des Églises fondées par saint Paul, le premier noyau avait été juif; aussi les émissaires judaïsants, partis selon toute probabilité de l'Église de Jérusalem, foyer des idées judaïsantes, trouvèrent-ils facilement écho et appui dans les Églises de la dispersion. Pour eux, saint Paul est avant tout le grand apostat qui prêche la défection à la Loi (Act. XXI, 21) et qu'il faut combattre par tous les moyens.

Vers la fin de son séjour à Éphèse au printemps de 57, saint Paul reçut des nouvelles alarmantes sur la communauté de Corinthe : il y avait des divisions (I Cor. I, 12 sqq.), et ce sont en partie ces nouvelles qui le déterminent à écrire la I^re^ aux Corinthiens; cependant, rien encore dans l'Épître ne montre qu'il y ait un lien entre ces divisions et le

débat judaïsant. L'Apôtre blâme autant ceux qui se réclament de son nom que ceux qui se disent de Céphas ou d'Apollo ; à la fin de l'Épître [1], il parle de ce dernier en bons termes ; rien ne marque qu'il considère Céphas ou Apollo comme étant réellement chefs de parti, pas plus que lui-même (III, 4 sqq.). Ce sont des disciples trop zélés qui se prévalent respectivement de leurs noms ; l'Apôtre rattache surtout ces divisions à la manie de comparer entre eux les ministres de l'Évangile et leur manière de le prêcher [2]. Mais on sent qu'on a particulièrement critiqué la manière de Paul, qu'on est venu bâtir sur le fondement posé par lui (III, 10-18) ; bien plus, qu'on a attaqué son autorité d'Apôtre, et il éprouve le besoin de la défendre (IX). On a insinué que saint Paul devait avoir des doutes à ce sujet, puisqu'il n'exerçait pas son droit à être entretenu par la communauté comme les vrais Apôtres [3]. On le décriait aussi peut-être à cause du célibat et on l'opposait sous ce rapport aux « frères du Seigneur » et à « Céphas [4] » ; mais en tout cela on ne voit pas que saint Paul ait encore su d'où partaient ces attaques ; il n'y a aucun indice qu'il les rattache au courant judaïsant.

1. *I Cor.* XVI, 12 ; cfr. aussi III, 5.
2. Cfr. tout le morceau, I, 12-IV.
3. IX, 4 6 ; cfr. *II Cor.* XI, 9, 10.
4. IX, 5.

Quand saint Paul écrivait à Éphèse la Ire aux Corinthiens, il pensait demeurer en cette ville jusqu'à la Pentecôte (I Cor. XVI, 8); l'émeute soulevée par les dévots de la « grande Artémis » l'obligea sans doute à partir avant cette époque, et il se rendit de là à Corinthe en passant par la Macédoine; il était déjà arrivé en cette province quand Tite lui apporta enfin les nouvelles de Corinthe qu'il attendait avec anxiété[1]. Il lui apprit l'impression et les heureux effets qu'avait produits sa première Épître, mais en même temps lui fournit des renseignements plus précis sur les partis et les divisions. Il sut quel était le foyer de l'opposition, quelles étaient en particulier les vraies attaches de ceux qui disaient : « Moi, je suis du Christ. » C'étaient des judaïsants[2]. On lui annonça aussi qu'ils ne désarmaient pas; de là, dans la IIe Épître écrite aussitôt ces nouvelles reçues, le contraste frappant entre le ton si vif, si animé des passages où il parle de ces adversaires, et celui des autres parties où il exprime sa tendre affection pour les fidèles qui ont bien accueilli sa première lettre. Les morceaux de l'Épître où la polémique domine (X-XII) nous mettent, par leurs allusions, au courant des menées de judaïsants à Corinthe, des insinuations qu'ils ont répandues contre saint Paul. Ils se disent apô-

1. *II Cor.* II, 13 et surtout VII, 6 et sqq.
2. *II Cor.* XI, 22-23; X, 7 sqq. — Cfr. *I Cor.* I, 12.

tres (XI, 13), se glorifient de leur origine (*ibid.* 22-23); ils objectent que Paul n'a pas vu le Christ, tandis qu'ils tirent pour eux avantage de leurs rapports particuliers avec Lui, ou au moins de leurs relations avec « les frères du Seigneur; » c'est pour cela peut-être qu'ils se disent, eux, « du Christ » (X, 7). Ils encouragent à la désobéissance, plaçant Paul bien au-dessous des grands Apôtres (XI, 5; XII, 11) décriant sa manière d'écrire et de procéder par coup d'autorité (X, 9 sqq.). Ce sont eux aussi qui ont tourné contre saint Paul le désintéressement qu'il montre en évitant d'être à charge à ses fidèles (XI, 7 sqq., cf. I Cor. IX). Quand on sait de qui il parle si clairement en ces passages, on est en droit de rapporter aux mêmes personnages les allusions analogues qui se trouvent dans la première partie de l'Épître; les mêmes font étalage de lettres de recommandation qui nous rappellent les usages des juifs palestiniens (III, 1) [1].

Cependant, par tous ces morceaux, on voit que les judaïsants n'ont encore cherché qu'à ruiner l'autorité de saint Paul à Corinthe. Dans ce milieu, les pratiques juives avaient moins de chance de réussir; ils n'en parlent pas; ils se contentent de détacher le cœur des fidèles de leur père dans la foi et profitent de la tendance des Corinthiens à

1. On pourrait encore trouver trace de leurs calomnies contre saint Paul dans des passages comme IV, 1, 2 sqq., V, 11 sqq.

fomenter des divisions, sauf plus tard à afficher leurs prétentions doctrinales. Non seulement saint Paul ne fait aucune allusion à ces prétentions, — qu'il n'aurait pas manqué de signaler et de flétrir, pour prémunir contre elles les fidèles, si les adversaires les avaient manifestées; — mais même certains passages donnent à entendre que ces missionnaires n'avaient pas prêché de doctrine contraire. (Cf. II Cor. XI, 4-5.)

Saint Paul arriva enfin à Corinthe, où il passa l'hiver[1] (57-58); il dut prendre les mesures nécessaires pour arrêter le mal en cette Église (II Cor. XIII, 1-3, 10). Mais pendant ce temps[2], de Galatie lui venaient des nouvelles autrement graves et qui

1. C'est ce qui résulte de *I Cor.* XVI, où il expose son projet, et de *Act.* XX, 3, 6, où l'on voit qu'il l'a exécuté.

2. Il règne une grande variété d'opinions parmi les interprètes et les critiques sur la date de l'*Ep. aux Galates*. Parmi les anciens, la plupart acceptant la note finale, ajoutée dans plusieurs mss. et dans certaines versions (copte, syriaque), en plaçaient la composition à Rome pendant la captivité de l'Apôtre. Pour les modernes, le plus grand nombre s'est rattaché à l'opinion que tenait déjà Victorinus (fin du IV^e^ siècle), le premier des commentateurs latins de saint Paul : l'Épître daterait du séjour à Ephèse. Le P. Cornely, professeur au Collège romain, vient de ressusciter, dans son *Introductio specialis in N. T.* 1886, (n. 134), un autre sentiment, autrefois faiblement soutenu; comme les Epîtres aux Thessaloniciens, celle aux Galates remonterait au deuxième voyage apostolique de saint Paul. — Si j'en place ici la composition, pendant le séjour à Corinthe du troisième voyage apostolique, un peu avant l'Epître aux Romains, je m'y crois autorisé par une étude attentive de toutes les données du problème.

mettaient dans tout leur jour les intrigues et les visées des judaïsants auprès des Gentils. Plusieurs de ces fidèles les avaient déjà écoutés et s'étaient soumis à la circoncision et à d'autres observances légales[1]. Beaucoup devaient être déjà ébranlés et sur le point de céder. La surprise que manifeste saint Paul à cette nouvelle montre combien il s'attendait peu à ce changement dans une Église qui lui avait été si dévouée. L'expression de son étonnement est en tête de l'Épître et court à travers toute la lettre[2].

Pour arriver à ce résultat, les judaïsants, ici comme à Corinthe, avaient contesté l'autorité de saint Paul; et dès le début, dans l'adresse même comme dans toute la première partie de l'Épître aux Galates, on sent que saint Paul répond à leurs allégations contre lui. Nous les connaissons déjà : Paul n'est pas apôtre, il ne tient pas sa mission de Jésus-Christ; il est au plus un envoyé des Apôtres, dont l'enseignement ne doit être reçu qu'autant qu'il est conforme à celui des grands Apôtres, à celui de Jacques, de Céphas, de Jean, les colonnes de l'Église; eux, les judaïsants, sont les vrais disciples des Apôtres avec lesquels ils sont d'accord dans la doctrine et la pratique. On accuse de plus saint Paul de duplicité : il cherche à plaire aux

1. *Gal.*, V, 2, 3; VI, 12, 13, cfr. IV, 9.
2. Cfr. I, 6; III, 1; IV, 15; V, 7.

hommes prêchant ici d'une façon et là d'une autre (cf. I, 10; V, 11). Il veut tenir ses convertis dans un état d'infériorité, les exclure des privilèges de l'alliance; et ici nous touchons à leurs prédications doctrinales, qui ne vont pas directement contre la décision des Apôtres à Jérusalem, mais qui la tournent et en profitent même. Si on n'exige plus la circoncision pour être admis dans l'Église, on la présente comme nécessaire pour entrer en pleine participation des promesses données à Abraham et de l'alliance conclue avec lui. La Loi constitue pour les Juifs qui lui demeurent soumis un privilège dont on ne peut jouir qu'en les imitant. Théoriquement, les judaïsants pouvaient insister sur l'éternité de cette alliance faite avec Abraham et sa postérité, alliance dont les conditions sont *confirmées et réglées par la Loi*. Supposer que cette Loi est abolie, comme le voulait saint Paul, c'est mettre la contradiction dans le plan de Dieu, c'est donner carrière au péché[1].

Saint Paul s'applique à démasquer tous ces sophismes; et à travers une réfutation vigoureuse brillent les vérités dans lesquelles il découvre l'opposition essentielle qui existe entre les prétentions judaïsantes et l'idée chrétienne : la vertu rédemptrice de la mort du Christ, sa vie en nous par la foi,

1. Cfr. *Gal.* III, 19, 21; V, 13.

élevant au-dessus de la Loi ceux qui autrefois étaient soumis à la Loi et donnant à tous ceux qui croient en Jésus-Christ part égale aux promesses sans aucune distinction. « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, avez revêtu le Christ; il n'y a plus ni Juif, ni Gentil, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus homme et femme, car vous tous êtes un en Jésus-Christ[1]. » Telle est la conclusion de son argumentation la plus serrée; c'est contre cette unité supérieure, dont la vie du Christ par la foi est le principe, que se brise le courant judaïsant; en exagérant le rôle de la Loi, il tend à prolonger dans l'Église la ligne de démarcation qu'elle établissait auparavant dans le monde. En même temps saint Paul relie le passé au présent, montre dans la suite du plan divin les rapports de la promesse, de la Loi et de la foi, esquissant à larges traits une philosophie religieuse de l'histoire que domine la « plénitude des temps ». Loin d'introduire heurt et contradiction dans ce plan, sa doctrine en fait ressortir le développement harmonieux, et il en tire argument contre des adversaires qui intervertissent les âges et conservent à l'adulte les pratiques de l'enfance.

Ce qu'il importe surtout de noter ici, c'est que l'erreur judaïsante est ouvertement condamnée.

1. *Gal.* III, 27-28, cfr. *I Cor.* XII, 13.

Paul déclare anathème quiconque prêche un enseignement contraire à celui qu'il a donné; il a soin encore, nous l'avons remarqué, de résumer à la fin ce qui fait le fond de sa doctrine, ce qu'il importe de tenir pour avoir paix et miséricorde : « La circoncision n'est rien, ni l'incirconcision, mais la nouvelle création, » c'est-à-dire, comme il le dit plus haut, « la foi qui agit par la charité. » (Gal. VI, 15; V, 6).

L'Épître aux Galates est avant tout un écrit de circonstance et de polémique destiné à arrêter la propagation de l'erreur dans des Églises où elle n'avait que trop pénétré. Saint Paul la signale, la retranche solennellement, flétrit ceux qui la répandent, répond à leurs attaques et donne aux égarés conscience de leur faute dans un langage sévère, mais qui trouve aussi des accents de chaude tendresse.

Cela ne suffit pas au zèle de Paul; sa sollicitude pour toutes les Églises ne lui laisse aucun repos; il a reçu grâce pour s'adresser spécialement aux Églises des Gentils[1]. Les évènements de Galatie lui ont montré quel péril les menace. A la lettre de circonstance succède un exposé plus large sur la doctrine de la justification; derrière la question des observances légales, locale et temporaire, il

1. *Rom.* I, 13, 14; XV, 16; *II Cor.* XI, 28.

met à découvert des vérités qui intéressent toutes les générations chrétiennes. Il ne se contente pas de comparer les institutions du passé et celles du présent; c'est dans les profondeurs de l'être moral qu'il descend pour révéler à chacun, Juifs ou Gentils, le besoin d'être justifié; il montre comment le péché est entré dans le monde et s'y répand, quelle voix puissante il élève en chacun de nous, quel unique moyen de salut Dieu a préparé pour tous. Pour déterminer la situation respective des Juifs et des Gentils dans l'Église — ce qui fait le nœud de la difficulté du moment — il établit cette thèse qu'il développe méthodiquement : « L'Évangile opère le salut de tout homme qui croit, pour le Juif d'abord et aussi pour le Gentil[1]. » D'une part, *chez tous,* Juifs et Gentils, il y a égale culpabilité, égale nécessité d'une justification (Rom. I, 18; III, 27); d'autre part *pour tous*, le seul et suffisant principe de justification, c'est la vie de la foi que le Christ nous a méritée et communiquée par sa mort (III, 22-VIII). Sous ce rapport, Juifs et Gentils ne forment plus qu'un; toute inégalité disparaît. Cependant le peuple juif n'a pas été en vain le peuple d'élection, comme l'énoncé de la thèse l'indique « aux Juifs d'abord et aussi aux Gentils »; saint Paul scrute les mystères

1. *Rom.* I, 16 : δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.

de cette élection et ses conséquences pour l'avenir (IX-XI). Il ne lui reste plus qu'à présenter le tableau de la vie de la foi, dont il a montré dans la première partie la source et le principe interne (XII-XIII)[1]. Ainsi, sans perdre de vue l'erreur judaïsante qu'il a pénétrée jusque dans ses dernières racines, il en renverse le fondement premier par le seul exposé des plus hautes vérités; contre la tendance à s'attribuer un droit au salut par les observances légales, il met en lumière la gratuité absolue du salut du côté de Dieu : c'est une grâce, non une chose due; contre la disposition à attacher aux observances quelque vertu pour la justification, il proclame la pleine et suffisante vertu de la mort du Christ; à la prétention de maintenir sous quelque forme la division préexistante entre Juifs et Gentils, il oppose l'unité de tous dans l'Église, ayant part à la même vie; enfin contre l'accusation de donner pleine liberté au péché en s'affranchissant de la Loi, il insiste sur les devoirs de la vie chrétienne.

C'est encore pendant son séjour à Corinthe que saint Paul médite et compose cet exposé de sa doc-

1. Les ch. XIV-XVI de l'*Ép. aux Romains* n'ont plus ce caractère général; XIV et le début de XV se rapportent aux mutuelles concessions que doivent se faire les frères par rapport à certaines abstinences; XV, 13-33 s'adresse spécialement aux fidèles de Rome, auxquels saint Paul fait part de ses projets de visite; XVI contient les salutations.

trine; et nous le possédons dans l'*Épître aux Romains*. Était-ce un document destiné à plusieurs Églises et qui nous est arrivé dans l'exemplaire adressé aux fidèles de Rome? ou bien ne fut-il envoyé directement qu'à ces derniers? Nous n'avons pas à le rechercher ici. Rien dans l'*Épître* n'indique que la situation de l'Église de Rome ait spécialement exigé pareil exposé. Constatons ce fait contre ceux qui attribuent aux fidèles de cette Église des tendances judaïsantes. On n'est en droit de le faire ni en raison de leur origine — car en maints passages les paroles de saint Paul supposent que ce sont principalement des Gentils convertis [1], — ni en raison d'un change-

1. *Rom.* I, 5-6, 13, 15; XI, 13-14, 25, 28-30; XV, 1 sq; 8 sqq.; 15-16. — Au reste l'Église de Rome aurait-elle été composée de judéo-chrétiens, que ce ne serait pas une raison de lui infliger la note de *judaïsante* ou *ébionite*. Il n'y a dans l'*Ép. aux Rom.* aucun indice positif que l'Église à laquelle elle est adressée ait été infectée de l'erreur judaïsante, et on n'arrive à le conclure qu'en faussant le ton général de la lettre et en lui attribuant des intentions cachées. — Les documents les plus anciens, qu'ils proviennent de l'Église de Rome comme l'Épître de saint Clément aux Corinthiens (avant la fin du premier siècle) ou qu'ils lui soient adressés comme la lettre de saint Ignace (premières années du IIe siècle, 106-107?), supposent en cette Église une vénération égale pour saint Pierre et pour saint Paul, une foi pure de toute alliage ébionite; le témoignage rendu à cette foi par l'évêque d'Antioche a d'autant plus de poids qu'il vient d'un adversaire déclaré des tendances judaïsantes (cf. *Ep. ad Magnes.* 8, 10; *ad Philad.* 6). Contre des témoignages aussi graves et touchant de si près aux temps apostoliques, que valent *et l'induction* tirée de l'origine romaine des *Clémentines* — origine très contestable — et les *indications* vagues

ment survenu, comme chez les Galates, car nous retrouverions alors le ton de reproche et non l'éloge pur et simple de leur foi (Rom. I, 8, 12; XV, 14). Quand saint Paul se décide à écrire à l'Église de Rome pour lui annoncer sa visite projetée depuis longtemps [1], son esprit est plein du grave sujet sur lequel la défection des Galates vient d'appeler son attention; et, pour prévenir le péril qui peut menacer les plus florissantes communautés, il lui communique l'enseignement qu'il a le plus à cœur, sachant bien qu'adressée à cette Église, « dont la foi est connue du monde entier, » sa parole aura partout écho. L'Apôtre était sur le point de quitter Corinthe et partait pour Jérusalem [2] quand il trouva occasion d'envoyer sa lettre aux fidèles de Rome. Une affaire appelait dans cette ville Phœbée, « diaconesse de l'église qui est à Cenchrées, » le port de Corinthe sur le golfe Saronique. Il lui confia sa lettre où il la recommande

d'un commentateur *de la fin du IV^e siècle* (Pseudo-Ambr., *in Ep. ad Rom.*, praef.)? On accorde confiance au diacre Hilaire (engagé dans le schisme luciférien) comme étant du clergé de Rome; mais l'attribution du commentaire à cet Hilaire n'est pas certaine; et l'on a tout l'air de ne trouver si sagaces les vues de ce problématique diacre sur les origines de son église que parce qu'on peut les accommoder au système préconçu.

1. Cfr. *Act.* XX, 21. *Rom.* I, 10, 11; XV, 22, 24.

2. *Rom.* XV, 25 : νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἰηρουσαλήμ. La portée de ce présent, si précieux pour indiquer le moment où il écrit la lettre, est perdue dans la traduction latine : Nunc igitur *proficiscar* in Ierusalem.

chaudement aux fidèles de Rome (Rom., XVI, 1-2); d'Église à Église, de la capitale de l'Achaïe, de la Macédoine ou de l'Asie à la capitale de l'empire, devançant nos réseaux de communication rapide, par les lettres apostoliques un courant nouveau de charité circule à travers le monde.

Saint Paul passa de nouveau par la Macédoine; « après les jours des Azymes, » il quittait Philippes (Act. XX, 6). De Néapolis, « sur la côte d'Europe, » à Troade, « sur la côte d'Asie, » la traversée fut lente[1]; et le long de l'Asie on n'avança pas avec plus de rapidité. Désirant se trouver à Jérusalem pour la Pentecôte (Act. XX, 16), saint Paul ne put s'arrêter à Éphèse et visiter son Église; il profita d'une relâche à Milet pour en faire venir les Anciens. Arriva-t-il à Jérusalem pour la fête? c'est probable. Nous savons quel accueil il reçut de saint Jacques et des Anciens et quelle conduite il dut tenir pour dissiper les préventions répandues contre lui. S'il réussit par un bel acte d'humilité à calmer les alarmes des frères de Jérusalem, rien n'empêcha la colère des Juifs incroyants de se déchaîner contre lui : seule la puissance romaine fut capable de le mettre à l'abri des mauvais coups. Les « faux frères » eurent-ils quelque part aux

1. Dans le deuxième voyage apostolique, de Troade saint Paul était arrivé le second jour à Néapolis (*Act.* XVI, 11); cette fois la traversée faite en sens inverse dura cinq jours. (*Act.* XX, 6.)

troubles soulevés contre lui? Quelque vraisemblable que ce puisse être, rien ne l'indique dans le récit des Actes. Ce qui est certain, c'est que ni les enseignements de l'Apôtre, ni ses anathèmes, ni ses malheurs et ses épreuves ne ramenèrent vers lui un groupe obstiné de judaïsants. Près de quatre ans après son arrestation, encore prisonnier à Rome, il parle de « certains » qui prêchent le Christ poussés par une hostile émulation et suscitent à « ses liens » de nouvelles vexations (Phil. I, 15-17). On voit qu'il s'agit des judaïsants, à la manière dont il met en garde contre eux les Philippiens (III, 2 sqq.); il les désigne par des termes d'une vivacité extrême [1] comme gens qui forment une fraction déjà réprouvée. Dans les autres Épîtres de la captivité, il n'est plus question des judaïsants. Les Églises étaient averties; elles ne couraient plus le même danger. Des erreurs d'un autre caractère attirèrent du reste l'attention de l'Apôtre dans les Églises d'Asie, en particulier dans la région phrygienne de la vallée du Lycus; et si saint Paul insiste encore sur l'unité de l'Église, dans laquelle s'effacent toutes les anciennes distinctions, Juif et Gentil, circoncis et incirconcis, barbare, esclave ou libre (Col. III, 11), s'il rappelle avec so-

1. *Phili.* III, 2 : Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὶς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν... L'expression κατατομή *mutilation*, est prise comme terme de mépris opposé à περιτομή.

lennité [1] comment dans le sang du Christ s'est opérée entre circoncis et incirconcis la réconciliation et s'est effondré le mur de séparation qui les divisait (Ephes. II, 13-15), c'est que la nouvelle erreur menaçait aussi l'unité; elle était le ferment d'une distinction plus subtile, alléguant non plus une division de race et de nationalité, mais une prétendue inégalité des âmes, les unes disposées à la gnose et sûres de leur salut, les autres de condition inférieure. On attribuait à la gnose les privilèges que l'erreur judaïsante attachait à la descendance d'Abraham et aux observances légales : tant il est et sera difficile de faire pénétrer et de fonder, à travers les barrières réelles ou imaginaires que les hommes trouvent ou établissent entre eux, une re-

1. Dans les Ép. *aux Col.* et *aux Éphés.* l'égale participation des Gentils à la promesse et à la vie du Christ (εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ... *Eph.* III, 6) n'apparaît plus comme une vérité contestée que l'Apôtre ait besoin de défendre, mais elle domine sa pensée comme sujet d'admiration et d'action de grâces, comme *le mystère* par excellence, caché aux siècles passés révélé maintenant *aux saints Apôtres* du Christ (*Eph.* III, 5; *Col.* I, 26-27), que saint Paul a connu par révélation spéciale (*Ephes.* III, 3-6), qu'il a reçu mission de prêcher et pour lequel il est enchaîné (*Col.* I, 25; IV, 3; *Ephes.* III, 2, 7-8; VI, 19), le mystère dans lequel Dieu a surtout déployé les richesses de sa grâce (*Ephes.* III, 8; *Col.* I, 27; II, 2-3). Arrivé presqu'au terme de sa carrière, saint Paul jette un coup d'œil d'ensemble sur la réunion, dans l'Église, des éléments précédemment divisés et sur la part que Dieu a bien voulu lui accorder dans la réalisation de cette œuvre. Il nous en donne l'admirable théologie dans tout le morceau : *Ephes.* II, 11 — III.

ligion vraiment une et par cela même universelle!

Après l'Épître aux Philippiens, aucun autre document de l'âge apostolique ne nous éclaire sur les menées des judaïsants; les efforts de saint Paul ne furent pas sans résultat; ils parvinrent, sinon à éclairer tous les obstinés, du moins à arrêter les progrès de l'erreur et à la réduire à un champ d'action limité. On ne renouvela plus sans doute de quelque temps la tentative de propagande qui avait déterminé la vigoureuse résistance de saint Paul. Quand les monuments ecclésiastiques nous parlent des judaïsants au siècle suivant, nous les retrouvons dans la situation où nous les a montrés saint Paul, comme une fraction condamnée et rejetée hors de la grande Église : ce sont des dissidents, des hérétiques qui se divisent eux-mêmes en diverses sectes. A la fin du II^e^ siècle, au début du III^e^ [1], un nouvel essai de propagande n'eut guère de résultat, mais il nous a valu quelques monuments littéraires, émanés d'eux, en particulier les *Clémentines*. Cependant, à côté de ces rejetons directs des judaïsants du I^er^ siècle, quelques données fournies par les écrivains ecclésiastiques posté-

1. Sur la tentative de propagande, à Rome, d'un certain Alcibiade, appartenant à l'*Ebionisme essénien*, sous le pontificat de Callixte (217-222), cfr. les *Philosophumena*, (IX, 13) qui nous fournissent des détails sur le livre sacré de la secte, le *livre d'Elkasaï*.

rieurs[1], nous montrent, dans la région transjordanienne où avaient émigré les chrétiens au moment de la guerre juive, un groupe de chrétiens qui, tout en restant fidèles à la loi et aux observances, gardent la foi commune aux autres Églises et acceptent l'autorité de saint Paul et ses épîtres. Ce groupe ne descend-il pas en ligne directe de l'église de Jérusalem, gouvernée par Jacques[2]? Son existence

1. Les témoignages des auteurs de la fin du IV^e^ siècle, de saint Épiphane (*Haer.* XXIX, 7) de Philastrius de Brescia (*Haer.* XXXVII), de saint Jérôme surtout (*De vir. inlustr.*, n° 3 — *In Isaiam*, IX, I) sur les Nazaréens ou judéochrétiens orthodoxes, sont confirmés : 1° *par des indications* d'auteurs antérieurs : de saint Justin surtout (milieu du II^e^ s. — *Dial. c. Thryph.* 47-48); au siècle suivant, d'Origène (*c. Cels.* II, I, cfr. cependant V, 61, 65, où il distingue deux classes d'ébionisme, mais attribue aux deux l'hostilité contre saint Paul); de Jules Africain (ap. Eus. *H. E.* I, 7) qui parle en bons termes des églises transjordaniennes et de leurs dignitaires : δεσπόσυνοι, prétendant à une parenté avec N. S.; 2° part *l'existence même* de judéo-chrétiens célèbres orthodoxes, comme l'auteur du *Dialogue de Jason et de Papisque* (cfr. Eus. *H. E.* I, 22), Ariston de Pella et Hégésippe. — Signalons encore le *Testament des douze Patriarches* (Fabricius, *Cod. pseudep. V.*, *T.* t. I), écrit après la ruine de Jérusalem en 70, mais avant la révolte de Bar-Kokeba, sous Hadrien. Dans son état actuel, c'est l'œuvre (de première ou de seconde main? peu importe) d'un judéo-chrétien qui joint au zèle de la Loi une foi pure en N.-S. J.-C. et le respect de saint Paul.

2. On n'a aucun droit de regarder l'*ébionisme* ou les vrais judaïsants comme représentant le type primitif de l'église de Jérusalem; et cela, *non seulement* parce que nous trouvons à l'âge suivant un type concordant avec celui que les inductions, tirées d'une façon indépendante d'autres documents, nous ont permis d'attribuer à l'église apostolique de Jérusalem, fidèle à la Loi, sans repousser l'église des Gentils et en reconnaissant l'apostolat et l'au-

même suffit à montrer quelle était la foi, quels étaient à l'égard de saint Paul les sentiments de la partie saine de l'ancienne église de Jérusalem. Après la guerre juive, et surtout après la révolte de Bar-Kokeba sous Hadrien, les conversions parmi les Juifs devinrent de plus en plus rares; faute de nouvelles recrues, ces églises, d'ailleurs séparées

torité de saint Paul; *mais encore* parce que des témoignages, convergents, quoique venus de divers côtés, présentent l'apparition de *l'ébionisme* comme postérieure à l'âge apostolique. Quelles que soient les tendances préexistantes de certains membres de l'église de Jérusalem, il suffit, pour empêcher une identification arbitraire par rapport à l'ensemble, surtout par rapport aux premiers chefs, de constater une solution de continuité, dont les écrivains ébionites ont eu conscience tout en se couvrant des noms des apôtres Jacques et Pierre. En bonne critique, il faut tenir plus de compte de ce qu'ils laissent échapper à leur insu, que de ce qu'ils mettent en avant en vue de défendre leur système. — Ainsi *d'une part* les *Homélies Clémentines* (II, 17, cfr. I, 37, 64; III, 61) d'une façon générale placent l'apparition de ce qu'elles appellent « le véritable évangile » *après la destruction du Saint lieu;* d'une façon plus précise, le *livre d'Elkasaï* (ap. *Philosophumena* IX, 13) donne la révélation, qui en est l'objet, comme *faite d'abord* dans la 3e année de Trajan (a. 100). *D'autre part*, le judéo-chrétien orthodoxe, Hégésippe (milieu du IIe s.) dit que c'est après la mort de Siméon, le successeur de saint Jacques sur le siège de Jérusalem, arrivée sous Trajan, que se manifestèrent des erreurs qui avaient jusque-là travaillé à l'état latent (ap. Eusèbe, *H. E.*, III, 32; cf. IV, 22). Ce témoignage donne à entendre que saint Jacques et son successeur, loin d'entretenir et de favoriser les tendances extrêmes, avaient eu assez d'ascendant pour les contenir et les modérer. — En tous cas, il est remarquable que ces témoignages, partis de divers points et de données différentes, coïncident pour rattacher l'apparition de l'ébionisme à peu près à la même époque et pour le présenter comme une chose nouvelle et qui, pour ainsi dire, n'avait pas eu *existence publique et officielle* à l'âge apostolique.

de leurs sœurs par la langue et par des mœurs spéciales, allèrent s'éteignant. De plus, beaucoup de Juifs convertis, surtout ceux qui vivaient dans un milieu plus ouvert, furent pleinement éclairés par la catastrophe de l'an 70 : ils entrèrent franchement dans le courant où, plus que tout autre, saint Paul avait dirigé les Églises.

XI

Nous pouvons maintenant nous représenter dans ses traits généraux et ses principaux moments la crise par laquelle l'Église se dégagea peu à peu des observances légales et de ses attaches juives, mais en gardant ce qu'il y avait de vérités essentielles, religieuses et morales, dans le fonds de l'ancienne alliance. Le divin Maître avait appelé à lui toutes les nations de la terre et donné à ses Apôtres la mission de leur prêcher l'Évangile; mais comment devaient-ils accomplir cette mission? A quel moment irait-on aux Gentils? Leur apporterait-on la nouvelle du salut avec les antiques formes religieuses de la vie juive? La prédication apostolique ne contribuerait-elle qu'à l'extension de l'Église nationale d'Israël ou bien en réaliserait-elle la transformation? — Autant de questions et de problèmes pratiques dont les Apôtres devaient chercher la solution sous l'inspiration

du saint Esprit et sous la pression des circonstances. Jamais, même à l'époque des origines où le surnaturel se manifestait d'une façon plus éclatante, la révélation n'a dispensé ceux qui la transmettent ou la reçoivent de penser et de réfléchir. Bien que Notre-Seigneur dans son enseignement eût toujours élevé[1] l'esprit au-dessus de la lettre, sur la durée des observances légales comme sur l'époque du second avénement, il n'avait pas donné aux Apôtres d'instructions précises et spéciales, qui auraient coupé court aux hésitations et aux discussions ultérieures; des indications nouvelles venues d'en haut et les événements devaient les éclairer. Il était indispensable que l'Église prît suffisamment racine dans le sol juif avant de s'étendre au dehors et de s'épanouir librement avec ses caractères distinctifs; mais ensuite la nécessité de se répandre suivant les ordres du Maître, la poussée du monde Gentil amenèrent à comprendre que la Loi mosaïque n'était plus la condition normale et nécessaire de la vie religieuse...

Au début, les Apôtres et les disciples, confinés au milieu palestinien, observent dévotement les pratiques du culte mosaïque. A la Pentecôte, un premier mouvement vers l'expansion se produit, mais sans sortir de la race d'Israël; c'étaient des

1. Saint Paul a largement suivi cette direction. Cf. *Rom.* VII, 5; *II Cor.* III, 6 sqq.

Juifs de la dispersion, venus de tous pays pour la fête, qui avaient entendu la prédication de Pierre et accepté la foi du Christ avec le baptême. La persécution qui donna à l'Évangile son premier martyr, Étienne, dispersa les disciples « à travers les régions de la Judée et de la Samarie » (Act. VIII, 1); à l'encontre des préjugés juifs on franchit une première barrière; on s'approcha des Samaritains; ici l'exemple et le souvenir de Jésus s'imposaient : sans difficultés les Apôtres Pierre et Jean donnèrent la sanction de leur ministère à celui de Philippe, l'un « des sept ». A ce moment, tandis que le Seigneur Jésus faisait sur le chemin de Damas la conquête du pharisien Saul de Tarse, Pierre, par la conversion du centurion Corneille, ouvrait la porte de l'Église aux Gentils. Peu après, une persécution nouvelle coûtait la vie du premier Apôtre martyr, Jacques, fils de Zébédée, et amenait la dispersion[1] des autres. Leur contact inévitable

1. Le départ de saint Pierre est seul expressément mentionné (*Act.* XII, 17); mais, quand Barnabé et Paul viennent à ce moment porter l'offrande des chrétiens d'Antioche, le langage des Actes donne à entendre qu'ils ne trouvèrent à Jérusalem que « les Anciens ». On est dès lors autorisé à regarder la persécution comme la cause de leur départ. — Une autre indication nous ramène avec une suffisante approximation à l'époque de la persécution d'Hérode-Agrippa. D'après Apollonius, écrivant à la fin du IIe siècle, qui dit le tenir d'une tradition ἐκ παραδόσεως (ap. Eusèbe, *H. E.* V, 18); d'après la *Prédication de Pierre*, (ouvrage perdu) que cite Clément d'Alexandrie (*Strom.* VI, 5), les Apôtres auraient reçu l'ordre de quitter Jérusalem douze ans après la mort du Sauveur :

avec le dehors, non moins que leur départ de Jérusalem, qui enlevait en partie à l'Église de cette ville son prestige et son influence prépondérante, préparaient les voies à l'affranchissement futur. A Antioche, où les Gentils étaient entrés en masse, leur admission soulève la question des observances légales. Paul, l'Apôtre des Gentils, par sa vocation est appelé à se prononcer plus promptement et avec plus d'ardeur que les autres Apôtres contre ceux qui veulent engager l'Église dans une impasse. Les Apôtres, en la personne de Jacques, de Pierre et de Jean, approuvent l'enseignement et la conduite de Paul, et à *la réunion générale la liberté des Gentils* est reconnue; sur ce point, rien n'indique chez les Apôtres aucune divergence de vue ni dans la doctrine, ni dans la pratique.

Le second pas à faire, plus difficile, plus périlleux, c'était l'*affranchissement des Juifs* chrétiens eux-mêmes. Si on admettait que la loi n'avait par elle-même aucune valeur pour la justification et que toute espérance de salut était dans le Christ, la Loi cessait d'être un principe de distinction entre Juifs et Gentils dans l'Église; elle ne portait plus atteinte à la pleine suffisance de la mort du Christ pour la

c'est alors que la direction de l'Église de Jérusalem fut laissée à Jacques, le frère du Seigneur; c'est à celui-là que saint Pierre, avant sa fuite précipitée, fait annoncer sa délivrance miraculeuse (*Act.* XII, 17).

rédemption. Reconnaître ces vérités, c'était reconnaître en principe l'affranchissement des Juifs. Nous avons vu qu'il était arbitraire et gratuit de supposer sur tous ces points une opposition radicale entre saint Paul et les autres Apôtres, et que nous avions plutôt des indications positives du contraire. Mais ce fut saint Paul qui, *à la rencontre d'Antioche*, fut amené à proclamer *explicitement* l'affranchissement de tous vis-à-vis de la Loi, et plus tard encore davantage dans sa polémique contre les judaïsants; et comme ceux-ci ne pouvaient répandre les observances légales parmi les Gentils que parce qu'ils leur attribuaient la vertu de conférer certains privilèges, saint Paul va de l'avant et déclare que quiconque parmi les Gentils cherche la circoncision est déchu de la grâce du Christ.

Proclamer en principe l'affranchissement, c'en était assez pour faire tomber le mur de séparation, mais ce n'était ni exiger que le Juif converti renonçât à ses usages traditionnels, ni même cesser en fait de garder la Loi; et ici les Apôtres pouvaient différer entre eux, non seulement par la pratique et suivant les milieux dans lesquels ils se trouvaient, mais encore par les sentiments intimes dans lesquels ils se conformaient à la Loi, les uns comme sait Paul ne l'observant plus que par condescendance, les autres lui demeurant attachés de cœur et en quelque sorte d'instinct; telle était la com-

munauté de Jérusalem qui dirigeaient saint Jacques et les Anciens.

La cessation en fait de la Loi était surtout une question de temps. La ruine de Jérusalem en 70 ne fut pas seulement le châtiment de la parole déicide : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants! » mais aussi l'événement providentiel qui éclaira bon nombre de judéo-chrétiens sincères et les détacha à jamais du culte mosaïque : de ce côté il n'y avait plus d'espérance ; il fallait se tourner pleinement et sans arrière pensée vers l'Évangile nouveau. De ceux qui persistèrent dans une fidélité dont le principe pouvait être respectable, quelques-uns gardèrent la Loi sans méconnaître la vérité de l'Évangile, sans repousser ceux qui suivaient une autre voie ; l'isolement, qui devait les conduire à une extinction lente, fut en partie la conséquence de cette conduite. Mais un plus grand nombre s'obstina dans des voies moins pures, s'enferma dans un exclusivisme plus étroit et se perdit dans les diverses sectes ébionites.

Heureux ceux qui avaient accepté l'enseignement inspiré, donné quelques années avant la prise de Jérusalem, sinon par saint Paul lui-même, du moins par un de ses disciples — lequel ? Dieu seul le sait, répondrons-nous avec Origène[1] ! — Heureux ceux

1. Ap. Eus. *H. E.*, VI, 25. Dans les églises d'Afrique, l'Épître aux Hébreux circulait sous le nom de Barnabé. Cf. Tertullien, *de Pu-*

qui avaient appris à ne considérer le sanctuaire de Jérusalem que comme une ombre, une copie, une figure! (σκιά, ὑπόδειγμα, παραβολή, Hebr. VIII, 5; IX 9; X, 1.) Il pouvait disparaître; la *réalité* demeurait; ceux-là étaient prêts à comprendre la portée de la transformation qui s'opérait. A la lueur sinistre que projeta sur le monde juif l'incendie qui dévorait le temple « fait de main d'homme, » ils aperçurent sur ses ruines fumantes le sanctuaire céleste où le Christ accomplit à jamais les rites du seul vrai et réel sacrifice. La figure cessant de voiler la réalité, le Christ, souverain prêtre, unique victime, assis à la droite du Père, toujours vivant

dic. 20 et la stichométrie du *codex Claromontanus*. En Occident elle demeure même longtemps en dehors du canon, en particulier dans l'Église de Rome. Les affirmations d'Eusèbe (*H. E.* III, 3, Cf. VI, 13) et de saint Jérôme (*Ep. ad Paulin.* 20; — *Ep. ad Dardan.* 120 *n.* 3; — *De viris inlustribus* 59; — *in Is. VIII, etc.*) à cet égard sont confirmées par ce que nous savons des temps antérieurs. Cf. canon de Muratori, saint Hippolyte ap. Phot. *Cod.* 121, le prêtre romain Caius (ap Eus. *H. E.* VI, 20; saint Jérôme, *De viris inlustribus* 59) saint Cyprien, etc... Dans l'Église d'Alexandrie elle-même, dont le témoignage sur *la canonicité* de l'Épître, si ancien et si ferme, a dû exercer au IV^e^ siècle une influence prépondérante pour lui faire ouvrir en Occident la porte du recueil sacré, il y a des hésitations sur l'origine; et on l'attribue aussi à saint Clément de Rome ou à saint Luc. Cf. Origène, *l. c.* L'absence de nom en tête de la lettre explique ces variations. Mais l'incertitude sur l'auteur laisse intact le jugement de l'Église par rapport à la canonicité. Que de livres de l'Ancien Testament dont les auteurs nous sont tout à fait inconnus et que l'Église reconnaît comme inspirés! La question d'origine et de composition est alors matière de libre recherche.

pour intercéder pour nous, apparaissait seul dominant les siècles : « Jésus-Christ hier et aujourd'hui, lui aussi à jamais! » Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (Hebr. XIII, 8).

Cette devise de l'*Épître aux Hébreux*, Jacques, Pierre, s'ils eussent survécu comme Jean à la catastrophe, l'auraient répétée de grand cœur; aucun ne peut être compté parmi les dissidents. Mais si nous avons constaté que la division ne fut pas entre eux et saint Paul, il n'en demeure pas moins vrai que les premiers moments de l'Église furent troublés par un débat terrible; toute autre institution eût peut-être péri. Dès l'origine, c'est bien l'*Église militante*. « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive, » a dit le Maître, et sa parole se réalise non seulement dans la persécution venue du dehors, mais aussi à l'intérieur dans l'épreuve qui recommence à chaque âge. Tandis que la vérité morale et religieuse, dont l'Église a le dépôt, demeure toujours la même, autour d'elle tout change et se renouvelle : les peuples, les mœurs, les institutions sociale, et dans l'ordre intellectuel les doctrines ou systèmes philosophiques, les procédés et les méthodes scientifiques. Le contact est inévitable : quelle attitude le croyant doit-il prendre vis-à-vis des nouveautés qui se présentent? Suivant que la vérité révélée paraît plus ou moins intéressée ou atteinte, des divergences de vue se produisent

parmi les fidèles,et même plus haut : il y aura toujours Pierre! il y aura toujours Jacques! il y aura toujours Paul! Mais, pendant qu'élevés dans une région sereine, Pierre, Jacques, Paul se donnent la droite en signe d'union, autour d'eux il y a des partisans qui outrent les divergences, exagèrent les doctrines, font application maladroite des principes; et on entend résonner ces cris comme à Corinthe : « Moi je suis de Paul! Et moi d'Apollo! Et moi, de Cephas! Moi, je suis du Christ! » Chacun se délivre un diplôme d'orthodoxie aux dépens des autres. Puisse la voix de l'Apôtre dominer ces cris et se faire toujours mieux comprendre : « Le Christ est-il donc divisé? »

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE L'HÉBREU [1].

Dans les premières leçons, le professeur s'applique à ne donner que les notions nécessaires pour arriver à lire et à traduire un texte; six classes ont suffi, et quand les étudiants seront déjà familiarisés avec les principaux faits grammaticaux et avec les mots usuels de la langue, il pourra exposer avec plus de développements les théories de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe hébraïques. Il importe cependant dès le début, même dans une exposition élémentaire, de tenir compte des progrès réalisés par la méthode historique et comparative et de s'affranchir des classifications et dénominations inutiles ou inexactes qui ne persistent que trop dans les manuels ordinaires. Un aperçu très

1. *Bulletin de l'Institut cath. de Toulouse*, 1er mars, 1er avril et 1er mai 1888.

sommaire sur la manière dont s'est formée la grammaire hébraïque et sur les procédés de la nouvelle méthode permettra, dans une certaine mesure, d'apprécier la certitude et la valeur des résultats.

Quand on veut étudier une langue ancienne, le plus simple, semble-t-il, est de s'adresser aux grammairiens indigènes s'il en existe. On trouve chez eux, en général, une connaissance exacte et détaillée des faits, grâce à leur familiarité avec la langue. Mais cette familiarité elle-même est parfois un écueil : elle empêche d'apercevoir bien des nuances; de plus, quand il s'agit de grammairiens anciens et surtout orientaux, leur champ d'observation est très limité; loin d'aller chercher les explications des phénomènes grammaticaux dans un état antérieur de la langue, ils veulent à toute force les trouver dans l'état actuel qu'ils ont sous les yeux, et les théories défectueuses qui en résultent obscurcissent même parfois la simple observation des faits. Ces inconvénients s'aggravent quand ces grammairiens ne travaillent pas directement sur une langue vivante, mais sur une langue morte qui ne leur parvient qu'à travers une laborieuse transmission.

Or, c'est le cas des premiers grammairiens juifs : ils sont postérieurs d'environ quatorze siècles à l'époque où l'hébreu se parlait et vivait! Leur langue vulgaire, c'est l'arabe, et ce sont les études

grammaticales sur cette dernière langue, en pleine prospérité au dixième siècle de notre ère, qui provoquent chez les juifs orientaux, comme Saadia de l'école de Sora en Babylonie († 942), et chez les juifs de l'extrême Occident, du Maroc, de l'Espagne et du midi de la France, les premiers travaux de grammaire sur leur langue sacrée.

Avant d'arriver jusqu'à eux, l'hébreu était passé par trois périodes bien distinctes : dans la première, il est langue parlée et écrite; elle va des origines du peuple hébreu et de la littérature hébraïque au siècle qui suivit la captivité. L'hébreu éprouve alors des altérations phonétiques que subit au cours des siècles tout idiome national; il présente aussi, suivant les localités, des différences dialectales dont on retrouve à peine la trace.

Dans la période qui accompagne et suit la captivité, l'araméen — à tort appelé le chaldéen — tend à devenir la langue universelle dans l'Asie occidentale et à supplanter les idiomes locaux. Il s'introduit graduellement en Palestine. L'hébreu, soutenu par ses traditions religieuses et par une riche littérature, résiste longtemps. Mais quand le royaume de Juda, qui en est le vivant foyer, s'écroule, et surtout quand sous la domination perse, l'araméen devient la langue officielle dans cette partie occidentale de l'empire, de l'Euphrate à la Méditerranée, l'hébreu cesse d'être la langue

populaire parlée et l'araméen l'emporte. Cette transformation s'opère au quatrième siècle avant notre ère. Les livres de Daniel et d'Esdras, rédigés partie en araméen et partie en hébreu, représentent bien la période de transition. L'hébreu se maintient comme langue sacrée dans les synagogues, comme langue savante dans les écoles où vont s'élaborer la *Mischnâ* (seconde loi), et plus tard la *Gemârâ*[1] (complément). Il est encore écrit, et parfois avec correction, sous l'influence des anciens modèles.

Mais bientôt le peuple cesse même de comprendre les livres sacrés, et on est obligé, après la lecture liturgique, de lui donner une traduction en langue vulgaire. Ainsi se forment les *Targumim,* connus sous le nom inexact de *paraphrases chaldéennes;* cette interprétation, transmise d'abord par tradition orale, se dépose, vers le premier siècle de notre ère et après, dans les différents *Targumim* qui nous sont restés.

La prononciation des anciens textes ou de la

1. La *Mischnâ,* terminée au début du troisième siècle de notre ère, a été, dans les écoles juives postérieures, l'objet de deux commentaires, tous deux appelés *Gemârâ :* l'un, élaboré en Palestine, à Tibériade, et achevé à la fin du quatrième siècle, forme avec la Mischnâ, le *Talmud dit de Jérusalem ;* l'autre, dont la rédaction va de la fin du quatrième siècle au début du sixième dans les écoles de Babylonie, est plutôt écrit en araméen qu'en hébreu. Réuni à la Mischnâ, il forme le *Talmud de Babylone.*

langue écrite ne pouvait que se ressentir de l'introduction et de la diffusion de l'araméen. Avec quelles nuances diverses les nations de langue romane prononcent aujourd'hui le latin! Un phénomène analogue se produisit pour l'hébreu sur des lèvres désormais habituées à l'araméen, d'autant plus que la notation[1] des voyelles était très imparfaite dans le système d'écriture. Cependant ces variations dans la prononciation du texte ne sont ni arbitraires, ni artificielles; elles n'ont, du reste, rien de commun avec ces fautes de lecture ou de copiste qui accidentellement ont çà et là atteint le sens. Elles se produisent d'une façon inconsciente et normale suivant les lois ordinaires du langage, et quand les *masorètes* en représentent les résultats par une notation compliquée, ils fixent un état différent, il est vrai, mais régulièrement dérivé de l'état primitif, et non un système conventionnel, comme on le leur a autrefois reproché.

Bien plus, l'araméen force d'une façon plus matérielle la porte du texte. L'écriture araméenne carrée, qui est celle des manuscrits actuels et de

1. Il n'est pas exact de dire d'une façon absolue que les voyelles n'étaient pas marquées avant les masorètes. Ce qui est vrai, c'est qu'elles n'avaient pas de notation distincte; mais on se servait de certaines consonnes faibles, comme le *waw*, le *yod*, le *he* pour noter les voyelles caractéristiques, quoique sans règle très fixe, sauf à la fin des mots.

nos éditions de la Bible hébraïque, se substitue dans la transcription du texte aux vieux caractères hébreux conservés sur des monnaies et sur des pierres gravées et dont l'inscription de Siloé, découverte en 1880, offre le plus important spécimen : elle se rapproche du type des inscriptions phéniciennes et de la stèle moabite de Mésa. On ne doit pas négliger pour les sciences bibliques l'étude de l'ancienne écriture hébraïque : les livres, longtemps transmis avec elle, présentent des altérations et des fautes de copistes qui ne peuvent s'expliquer que dans ce système d'écriture, non dans le système aujourd'hui en usage. Aussi la publication du *Corpus inscriptionum semiticarum*, entreprise depuis 1881, par l'Institut de France, en facilitant les études de paléographie sémitique, rendra-t-elle des services à la critique textuelle de la Bible hébraïque.

Déjà au cours de cette période, après les transformations dans la prononciation et dans l'écriture dont nous venons de parler et à mesure que l'hébreu tend à n'être plus que la langue des écoles dans laquelle s'expriment les docteurs de la *Mischnâ* et ceux de la *Gemârâ* de Tibériade, la prononciation du texte sacré dans les synagogues prend, pour ainsi dire, consistance et se fixe dans un système qui se transmet oralement jusqu'au sixième siècle de notre ère.

L'hébreu entre dans la *troisième période*, celle de mort et d'immobilité, et c'est dans cet état que le saisissent les hommes de la *Masorâ*, c'est-à-dire de la tradition : bien nommés, car ils ne font que donner à la prononciation traditionnelle une représentation graphique. Ils complètent la notation des voyelles jusque-là très imparfaite, inventent des signes spéciaux pour chacune des variations qu'ont subies les sons voyelles primitifs comme aussi pour des voyelles de secours que l'usage a introduites. Ils marquent par certains points les nuances de prononciation des consonnes, et par les accents, vraie notation musicale du récitatif sacré, les intonations propres à chaque mot suivant sa place dans le mouvement de la phrase. Autant le système primitif d'écriture est simple, mais imparfait, autant celui-ci, pour empêcher désormais tout changement, vise à tout noter sans reculer devant aucune complication.

Ce système de ponctuation masorétique s'élabore simultanément au septième siècle dans les écoles juives de Babylonie et dans celles de Palestine et Tibériade. Le travail des premières aboutit à un système dont le manuscrit, découvert en Crimée en 1839, et en partie publié par H. Strack [1], nous a

1. *Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus.* S.-Pétersb. 1876. H. Strack est l'auteur d'une bonne grammaire élémentaire qui vient d'être traduite en français. Karlsruhe, 1887.

conservé le type. Dans tous les autres manuscrits, destinés aux écoles ou à des particuliers, et dans nos éditions de la Bible hébraïque, on a le système élaboré à Tibériade.

Les grammairiens arrivent près de trois siècles après les premiers travaux de la *Masorâ*. Nous avons nommé un des premiers initiateurs, *Saadia* († 942). Celui qui codifia, pour ainsi dire les premiers travaux et en forma un tout, ce fut le plus fameux de la docte famille des *Qimhi*, établie à Narbonne, *David Qimhi* (1160-1235).

On le voit, ces grammairiens travaillent sur une langue morte qui a subi les altérations inévitables d'une longue transmission, et les travaux de la *Masorâ* sont venus trop tard pour les arrêter. Ils ne se trouvent guère mieux placés, pour l'observation des faits, que nos grammairiens actuels. Bien plus, déjà éloignés des travaux des masorètes, ils sont exposés à les interpréter d'une façon arbitraire et à introduire leurs propres idées dans le classement des points-voyelles. Leurs théories, en particulier, sont souvent hasardées, et ils travaillent parfois servilement sur le modèle des grammairiens arabes, comme quand ils choisissent malencontreusement — fait bien connu — le verbe *pa'al* comme type de la conjugaison.

Cependant, les observations précieuses qu'ils ont transmises compensent de beaucoup ces défauts, et

l'école moderne ne néglige pas leurs travaux dont on a de nos jours publié un bon nombre[1]; ce qui permet de les étudier de plus près. Parmi les grandes grammaires, une des plus récentes, dont la première partie seule a paru en 1881[2], celle de Koenig, a pris pour base les travaux de Qimhi.

Quand l'étude de l'hébreu commença à fleurir et à se répandre parmi les chrétiens, vers la fin du treizième siècle, ce sont les données des grammairiens juifs qui forment le fond des études grammaticales. La Renaissance n'en connaît pas d'autres, et les meilleurs travaux, ceux de Reuchlin et de Buxtorf sont ceux qui s'en tiennent le plus aux ouvrages des grammairiens juifs. Cependant on accommode d'une façon qui n'est pas toujours heureuse la terminologie grammaticale à celle qui est en usage pour les langues classiques; on parle de conjugaisons, de déclinaisons, de lettres euphoniques, de conversion des temps, etc., toutes choses qui ne peuvent être transposées dans la grammaire hébraïque qu'avec réserves et explications, et que les commençants sont exposés à entendre dans le sens de nos grammaires classiques. De plus, ces données, sans être

1. On trouve la liste de ces publications dans l'*Introduction* de toute grammaire un peu étendue, par exemple pour citer la plus développée des grammaires rédigées en français, dans celle de S. Preiswerk, 4e édit. Bâle, 1884.

2. R. E. Koenig, *Histor-krit. Lehrgebœude der hebr. Sprache*, 1re part. Leipzig 1881.

éclairées par de nouvelles recherches, passent entre les mains de grammairiens de second ordre qui les résument, les exposent sous des formes nouvelles et souvent les altèrent et les défigurent. Une autre tendance se produit chez certains théologiens catholiques des seizième et dix-septième siècles, moins avisés que leurs pères du moyen âge. On veut réagir contre les données juives, s'affranchir de ce que l'on appelle les *commenta iudaeorum*, revenir même en arrière du système des masorètes : tentatives infructueuses auxquelles les travaux de Masclef et d'Houbigant donnent corps, mais qui n'aboutissent à aucun résultat sérieux. Négliger les prétendus *commenta iudaeorum*, c'était se priver du principal élément de solution, et, sous prétexte d'éviter un système artificiel, se lancer, sans aucun guide, dans une voie plus arbitraire. Ces hébraïsants n'ont pas su distinguer entre les variantes textuelles proposées par les masorètes et auxquelles nous ne sommes pas nécessairement liés, que nous pouvons corriger, s'il y a lieu, avec les procédés ordinaires de la critique, et entre la *prononciation masorétique* dans son ensemble qui représente un développement antérieur et régulier de la langue.

C'est de cet état, le seul sur lequel nous ayons un témoignage direct et positif, qu'il faut partir, en s'aidant des observations des grammairiens juifs, pour analyser les formes de la langue, s'affranchir

de ce que les grammairiens postérieurs y ont ajouté de classifications ou dénominations artificielles, et même essayer de remonter jusqu'à l'état primitif. C'est le but que s'est proposé l'école moderne à partir du dix-huitième siècle. L'essor que prennent alors les sciences philologiques s'est fait naturellement sentir au profit de la grammaire hébraïque, mais ce n'a pas été l'œuvre d'un jour, et le champ des recherches est encore ouvert. Après avoir nommé les principaux travaux, nous indiquerons les ressources mises en œuvre.

La parole de Dieu, fixée par *l'écriture*, conservée dans le recueil que l'Église appelle, après la Synagogue, les *saintes Écritures*, la *Bible* [1], peut, dans son inépuisable fécondité, être étudiée à bien des points de vue.

On peut l'étudier *comme source de la doctrine révélée;* et c'est sous ce rapport que la considère le théologien pour y chercher, l'œil fixé sur l'enseignement traditionnel de l'Église, ce que nous devons croire et ce que nous devons faire pour être sauvés.

On peut l'étudier *au point de vue de l'histoire;* et, sans parler de l'histoire particulière du peuple hébreu, aucun livre, de l'aveu de tous, ne jette plus de jour sur l'ancien monde oriental, non seule-

1. *Dan.*, IX, 2. *Eccli.* Prolog.

ment sur les grands événements, mais encore sur les coutumes, les mœurs, les croyances, les cultes religieux des peuples avec lesquels Israël se trouva en contact. Aussi, un auteur non suspect appelle-t-il la Bible « le plus précieux répertoire des faits que nous possédions sur la haute antiquité[1]. »

On peut l'étudier enfin *au point de vue des textes, des livres eux-mêmes*, de leur forme, de leur rédaction, de leur interprétation, et c'est sous ce rapport que son étude appartient au professeur d'Écriture sainte. Ici plusieurs méthodes se présentent :

Il y a, d'abord, *celle du commentaire*, qui suit un à un les livres du recueil, s'arrête à chaque phrase, presque à chaque mot, classe les opinions et les interprétations sur les passages douteux, ne laisse rien derrière elle sans une solution au moins vraisemblable. Dès les premiers temps de la littérature chrétienne, le *commentaire* a fait son chemin, et sur sa route il a recueilli tout ce qui s'est dit comme explication des textes bibliques, ou à leur occasion. Ce long travail est venu aboutir, chez les catholiques, aux vastes compilations et répertoires des Cornélius à Lapide et des D. Calmet. Cette méthode a ses avantages : elle vise à tout dire ; c'est un mérite. — Elle mettrait les élèves dans un contact très immédiat avec le texte lui-même. Mais elle est

1. E. Renan, *La chaire d'hébreu*, p. 9.

longue ; et le temps nous est si parcimonieusement mesuré, qu'à la fin d'une année, de deux années même, le jeune *lecteur* quitterait l'École supérieure de théologie avec quelque fragment de nos saints Livres minutieusement expliqués, il est vrai, mais sans emporter les connaissances nécessaires pour continuer de semblables études. L'enseignement supérieur vise moins à donner des résultats acquis, des applications toutes faites, qu'à fournir aux étudiants les moyens, les procédés pour les travaux ultérieurs.

La *seconde méthode* consiste à examiner les Livres saints à un point de vue plus général. Sans entrer dans le détail des textes, elle groupe la littérature biblique par époque ; elle essaie de déterminer le caractère particulier de chaque période, de replacer les livres dans leur milieu historique, de faire ressortir les circonstances, les besoins auxquels chacun d'eux répond, le mode de composition, les ressources que l'auteur a trouvées dans les traditions nationales, orales ou écrites. Semblable à la plus parfaite des œuvres divines, l'incarnation, où le *divin* n'enlève rien à l'intégrité et à la perfection de la nature humaine, l'*Écriture inspirée* est l'œuvre de Dieu, rédigée sous l'influence directe de son Esprit dont elle porte l'empreinte, et en même temps un œuvre humaine, soumise aux lois, aux conditions générales qui président à la composi-

tion des ouvrages littéraires et à leur transmission De quelle façon et dans quelle mesure l'action de ces lois s'est-elle fait sentir sur elle? C'est à l'*Histoire critique et littéraire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* de le rechercher et de le dire. Ce titre résume l'objet même de la seconde méthode, que nous avons choisie dans nos cours, et en voici les raisons :

Elle répond *aux conditions de notre enseignement*. Dans un temps limité, il faut donner à l'étudiant la somme de connaissances, qui lui servira pour lire avec intelligence et avec fruit les Livres saints, et surtout qui le guidera pour en faire usage, dans la dogmatique et en histoire, avec assurance et *discernement*. Il ne suffit pas pour cela d'avoir des notions générales sur l'inspiration et la canonicité, sur l'état du texte et les règles d'interprétations, que notre programme du baccalauréat suppose déjà connues et qui forment, dans l'enseignement des séminaires, *l'introduction générale*. L'*introduction historique et critique* fait pénétrer au cœur même de la littérature biblique dont elle suit à travers les âges le développement. Elle doit être pour l'étudiant en théologie ce qu'est pour le candidat à la licence ès lettres une *histoire de la littérature grecque, latine ou française*, qui signale âge par âge les monuments de ces littératures, indique le rang, le caractère, les idées principales de chacun d'eux,

et remplace, avec avantage, les volumineux commentaires dont les philologues de la renaissance avaient illustré nos classiques.

Elle répond aux *besoins actuels*. On a le droit de le lui demander; car c'est un devoir de l'enseignement supérieur de ne pas s'isoler absolument, mais de tenir compte des travaux contemporains qui se font sur les mêmes matières, à côté de l'Église ou le plus souvent contre elle. Or, est-il nécessaire de montrer que notre *histoire* satisfait une si légitime préoccupation? C'est la valeur historique de nos saints Livres que l'on conteste aujourd'hui de tous côtés. Aux faits que l'apologétique chrétienne apporte comme preuve de la religion révélée, on oppose une fin de non-recevoir absolue : Ces faits n'ont pas été historiquement constatés. C'est à l'*histoire* des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament de faire justice de cette fin de non-recevoir, non pas qu'elle se préoccupe uniquement de répondre aux attaques rationalistes — on court grand risque de ne pas faire de bonne science avec la polémique ou au moins de ne rester que sur le terrain des arguments *ad hominem* — mais elle essaie, avec les procédés rigoureux de la critique, de grouper autour des textes bibliques toutes les données historiques qui mettent en lumière la valeur de leur témoignage. Elle n'ignore pas, elle ne se dissimule pas les *faits* sur lesquels prétend

se fonder l'*école rationaliste;* elle se contente de montrer qu'ils ne renferment nullement les conclusions qu'elle en tire, non en suivant la méthode des sciences positives, mais sous l'influence du *dogme rationaliste :* Le surnaturel est *impossible.*

Elle répond enfin *aux exigences des Livres saints eux-mêmes.* Ils ne demandent pas à l'exégèse qu'elle explique, pèse, commente chaque mot, mais seulement qu'elle facilite la lecture du texte, aplanisse les difficultés, prépare l'étudiant à se placer au point de vue et dans le milieu de l'auteur. A cette condition, le sens naturel et vrai se dégage pour qui étudie de bonne foi, et se présente sans effort au théologien et à l'historien. L'*Écriture* est semblable à un miroir lucide qui réfléchit les choses du ciel; le devoir de l'exégète est de s'effacer le plus possible pour en laisser à découvert toute la surface, pour n'en ternir aucune partie. Que de fois sous le commentateur on sent l'homme qui tire à son sens les textes, qui les *sollicite* dans un esprit de système ou qui voudrait au moins, disent les critiques, *entendre l'herbe germer.* Le commentaire a accumulé bien de la poussière sur le céleste miroir. L'*introduction historique*, telle que nous l'avons définie, se contentera de le présenter aux regards, de le placer dans le jour convenable et de ciseler un cadre qui en face ressortir la transparence.

— Qu'on nous pardonne l'image ; expliquons-là.

Les difficultés qui nous arrêtent dans l'étude de la sainte Écriture viennent surtout de deux sources : d'abord, de la langue dans laquelle elle a été rédigée et dont les tournures, les métaphores, les locutions reçues, les idiotismes, en un mot, ne nous sont pas familiers. Ajoutons que souvent les traductions dans lesquelles nous lisons les saints Livres n'ont pas transposé, dans le ton voulu, en nos langues classiques, ces formes spéciales aux idiomes sémitiques. Pour obvier aux difficultés qui en résultent, nos étudiants trouvent, à côté du cours d'Écriture sainte, son accessoire obligé : le cours de langue hébraïque ; nous pourrons parler dans un prochain article de cette autre partie de notre enseignement. Cependant nous ne la mentionnerons pas ici sans faire remarquer que l'étude du texte original n'a pas seulement pour effet de lever bien des difficultés, insolubles en apparence dans les traductions, mais aussi que rien ne sert davantage à pénétrer dans le sens et dans l'esprit des textes.

La seconde source de difficultés est peut-être encore plus féconde. Les Livres saints, les Psaumes et les Prophètes surtout, sont remplis d'allusions à des usages, à des coutumes, à des événements très connus des premiers lecteurs auxquels ils étaient immédiatement adressés, mais qui nous échappent, à nous qui sommes placés à une si

grande distance de ces faits et dans un monde tout différent. Si nous ne voulons pas nous résigner, comme il arrive souvent, à ne saisir le sens que de quelques fragments détachés, si nous désirons arriver au sens littéral dans son ensemble et dans les détails en vue de l'ensemble, il faut, par un sérieux effort de réflexion, revenir aux temps de nos auteurs ; nous sommes trop portés à juger le passé d'après ce que nous avons sous les yeux. Notre *Histoire*, dont le premier objet est de remettre chaque livre dans son milieu, préparera le lecteur de la Bible à résoudre la plupart des difficultés, sinon toutes, et elle atteindra ce but dans une mesure d'autant plus large que les sciences historiques nous feront avancer davantage dans la connaissance des temps anciens. De savants travaux ont déjà appliqué les résultats des découvertes modernes aux principaux événements racontés dans les Livres saints. Le moment est venu de grouper ces travaux pour jeter quelque lumière sur l'origine et la composition des livres eux-mêmes. Il ne suffit pas de répéter aujourd'hui les données traditionnelles, telles que les avait réunies de son temps saint Jérôme. Elles nous serviront toujours de guide, mais on doit les éclairer ou les féconder par les labeurs de la critique interne. Celle-ci interroge les documents eux-mêmes, leur forme littéraire et surtout leur contenu ; et en rassemblant

des traits, souvent insignifiants en eux-mêmes, mais qui réunis ont une portée réelle, elle trouvera la confirmation la plus éclatante du caractère historique de nos saints Livres. On voit, par là même, qu'une étude de ce genre ne se tient pas exclusivement dans les préambules et comme à la porte des saintes Écritures; elle ne se contente pas de préparer les voies, elle doit pénétrer au dedans.

Ces considérations montrent le but, l'objet, la méthode de l'*Histoire critique et littéraire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Comme division, il en est une qui s'impose : L'étude sur les Livres de l'Ancienne alliance forme une première partie; l'étude sur les écrits de la Nouvelle, une seconde... Mais, de plus, l'*histoire des livres* ne saurait se borner à rechercher leur origine et leur mode de composition; elle doit les suivre après leur rédaction. Comment se sont-ils trouvés réunis en un recueil quand l'Église chrétienne les a reçus des mains de la Synagogue? C'est une question qui accompagne la première partie.

Après les recherches historiques sur la composition des écrits du Nouveau Testament, les Livres des deux Alliances se trouvent presque confondus dans une même fortune. Leur histoire ne se divise plus. Comment se sont-ils conservés et transmis dans l'Église chrétienne? C'est faire l'his-

toire du Canon. Comment les y a-t-on compris et interprétés? C'est essayer une exquisse historique de l'exégèse. A côté de l'Église, la Synagogue a subsisté gardant précieusement le texte original sur lequel elle a fait des travaux considérables, soit pour le conserver dans son état matériel, soit pour en pénétrer le sens. Ce courant d'études exégétiques présente un vif intérêt; nous le suivrons à son rang, et nous verrons que plusieurs fois l'Église chrétienne s'est tournée, pour les textes originaux, vers les travaux de la Synagogue. Qu'on se souvienne d'Origène, de saint Jérôme, des rares hébraïsants chrétiens du moyen âge, enfin des critiques du seizième siècle, qui, pour nous donner les éditions imprimées de la *Bible hébraïque*, ont dû recourir aux *rouleaux* de la Synagogue.

Tel est, en résumé, le programme de l'*Histoire critique et littéraire des livres* de la sainte Écriture; nous aurons l'occasion de le dérouler dans ses détails quand, après une première année de travail, nous rendrons compte du chemin parcouru.

II

Les rapports entre les langues sémitiques (hébreu, araméen, arabe...) ne sont pas une découverte moderne; on les avait depuis longtemps

constatés, et aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, on publie des dictionnaires et des grammaires où on mène de front l'étude de ces différentes langues[1]. Mais les données étaient simplement juxtaposées; on préparait les matériaux sur lesquels devait travailler la méthode comparative. Cette méthode elle-même n'existait pas. Au XVIII^e^ siècle, Schultens († 1750) l'applique enfin aux langues sémitiques et à l'hébreu, et sa grammaire ouvre une ère nouvelle. Mais c'est surtout au XIX^e^ siècle que la méthode est appliquée avec ampleur et précision, à mesure que se développent les connaissances philologiques générales.

Parmi ceux qui donnent à l'étude et à la comparaison des formes actuelles la première place, il faut citer Gesenius, dont l'*Ausführliches gramm. krit. Lehrgebäude...* (Leipzig, 1817), résumé et successivement refondu à l'usage des écoles et atteignant en 1881 sa vingt-troisième édition, est par excellence l'ouvrage classique; plus près de nous, Boetcher (*Ausführl. Lehrbuch der hebr. Spr.*; Leipzig 1866-1868), le plus vaste répertoire des faits grammaticaux. A leur école, on peut rattacher l'ouvrage de Kœnig déjà mentionné[1].

1. Parmi ces dictionnaires, le plus connu est celui de *Castelli*, qui accompagne la Polyglotte de Walton.

1. F. E. Kœnig, *Histor-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache*,

D'autres ne s'arrêtent pas seulement aux minutieuses analyses des formes actuelles, mais cherchent à reconstituer l'organisme vivant de la langue et à trouver l'explication des phénomènes actuels dans un état antérieur : ce sont surtout Ewald, Olshausen, le Hollandais Land, plus récemment B. Stade, dont la grammaire étendue, publiée en partie en 1879, n'est pas encore achevée; parmi les catholiques, Bickell; son *Grundriss der hebr. Grammatick* (Lpz. 1870), court, mais très substantiel, a été traduit en anglais par Curtiss en 1877, et, sur cette édition anglaise, en français par M. l'abbé E. Philippe en 1883.

On regrette de ne pouvoir citer en France aucun travail d'ensemble et de première main sur la grammaire hébraïque, ce qui prouve dans quel délaissement y sont longtemps demeurées les études d'hébreu et de langues sémitiques en général[1]. L'ouvrage capital est encore l'*Histoire générale des langues sémitiques* de M. Renan (4e édit., 1864). Il y a beaucoup de réserves à faire sur sa classification chronologique des livres de la Bible. L'auteur l'a du reste modifiée depuis; mais il donne le plus complet aperçu que nous ayons jus-

1. L'arabe seul a été l'objet de travaux grammaticaux de premier ordre. Il suffit de rappeler la *Grammaire* et la *Chrestomathie* arabes de de Sacy. De nos jours, le *Traité de grammaire syriaque* de M. Rubens Duval (Paris, 1881) est l'apport le plus considérable de l'érudition française aux grammaires sémitiques.

qu'ici sur les rapports des différentes langues sémitiques et sur les grandes lignes de leur histoire[1]. Il est regrettable que M. Renan n'ait pas poursuivi la seconde partie où il aurait traité la grammaire comparée. Un tel ouvrage aurait fait peut-être plus honneur à la science française que des ouvrages comme les *Origines du christianisme* et l'*Histoire d'Israël*, où des vues toutes subjectives gâtent un imposant appareil d'érudition et font ranger quelques-uns de ces livres dans la littérature d'imagination plutôt que dans le genre historique. La réputation de l'auteur n'aurait pas dépassé un cercle de spécialistes, ni l'art de l'écrivain trouvé si belle occasion de se produire, mais il aurait bâti sur un sol moins mouvant que les hypothèses de la critique biblique, et l'érudition française aurait compté dans le domaine de la philologie sémitique un ouvrage qui, mené à bonne fin, serait allé de pair avec les meilleurs travaux de l'Allemagne.

1. Sans être aussi développée, mais plus précieuse parce qu'elle est remise au courant, l'esquisse de M. Noeldecke résume le même sujet. *Die semitischen Sprache. Eine Skizze.* Lpz., 1887. Ce travail a été rédigé pour l'*Encyclopædia Britannica*. Les directeurs de ce vaste ouvrage s'adressent pour la rédaction de chaque article aux spécialistes les plus autorisés sans distinction de nationalité ou de confession religieuse. A côté des articles sur les langues sémitiques ou sur le Pentateuque, rédigés par Noeldeke, Wellhausen, on trouve l'article *Propagande*, écrit par le cardinal Simeoni, préfet de cette congrégation.

*
* *

Quelles sont donc les ressources dont ces différents grammairiens ont fait usage pour reconstituer la grammaire hébraïque sur des bases scientifiques? D'abord, ils ont peu à peu appliqué ici les connaissances générales que l'étude des langues mettait en lumière. Ainsi, on a fait une classification plus exacte des sons et de leurs rapports au point de vue des organes de la parole et on y a trouvé l'explication de bien des phénomènes grammaticaux. La loi de l'accentuation, mieux observée, a donné la clef de l'altération phonétique des voyelles, parmi lesquelles on a appris à distinguer les sons primitifs, les sons dérivés, les les voyelles de simple secours. Les masorètes en marquant d'un accent spécial l'intonation propre à chaque mot dans le récitatif sacré, et le plaçant en général sur la syllabe tonique, ont singulièrement facilité ces recherches : aussi le système des accents, soit dans les livres ordinaires, soit dans les trois poétiques : Psaumes, Job, Proverbes, a-t-il fait le sujet d'études spéciales qui intéressent la grammaire comme l'exégèse. On a, enfin, mieux établi, comme dans toutes les langues à flexion, les rapports de la racine, du radical et des suffixes.

En d'autres branches, rien n'a plus servi aux

progrès des études grammaticales que d'observer une langue à différents moments de son histoire, c'est-à-dire dans des monuments littéraires ou épigraphiques de différentes époques. L'hébreu, semble-t-il au premier abord, se trouve placé pour cela dans des conditions très favorables, puisque les livres qui composent la Bible s'échelonnent sur une si longue suite de siècles. Illusion! Le style des auteurs varie, mais la langue, dans ses éléments grammaticaux, subit à peine quelque variations dont il n'est pas possible de retracer l'histoire[1]. Ce n'est pas le lieu de rechercher la cause de ce phénomène qui parmi les langues sémitiques n'est pas du reste spécial à l'hébreu, surtout en ce qui concerne les consonnes. Notons cependant que les livres bibliques, dans leur longue transmission et leurs éditions successives, ont dû être mis au courant de la prononciation et de l'orthographe actuelles. On a un indice de ce fait dans les morceaux qui se trouvent édités deux fois, par exemple le psaume XVIII, édité à cette place dans la collection liturgique, et encore dans le II[e] livre de Sa-

1. Aussi est-on bien revenu de l'argument emprunté *à la langue* pour dater tel ou tel livre. Sans doute, les livres du dernier âge, tels que Daniel, Esdras, les Paralipomènes, présentent, surtout pour le lexique, des particularités notables; mais avec ce genre d'argument on devra s'en tenir à de très larges limites, et, pour arriver à des solutions plus précises, en appeler toujours à des considérations d'autre nature.

muel ch. XXII. La prononciation masorétique représente la prononciation de la dernière époque, appliquée, sauf de rares exceptions, à toute la série. Ajoutons que, pour utiliser des documents au profit de la grammaire historique, il faut connaître avec exactitude l'âge et la succession de chacun d'eux. Or, la critique biblique est loin d'avoir dit son dernier mot à ce sujet. Le dira-t-elle jamais? Pour ces causes, dans l'état actuel du texte, une histoire complète de la langue hébraïque n'est pas possible, comme le reconnaît B. Stade dans sa grande grammaire (§ 16).

Il manque encore une autre source d'informations, si utile aux autres grammaires : les différences dialectales. Il y en avait certainement dans la langue parlée, populaire, comme le montre la fameuse histoire du *shibbôleth* (Juges, XII, 6); il y en avait aussi dans les écrits; mais, dans l'état où ceux-ci nous sont parvenus, elles nous échappent, et si nous en trouvons çà et là la trace dans quelques archaïsmes ou dans quelques noms propres, ce n'est pas suffisant pour servir à la construction de la grammaire.

Le grammairien est donc réduit, dans le champ des textes bibliques, à comparer soigneusement entre elles les formes actuelles, et il arrive souvent à des résultats importants. Depuis longtemps, par exemple, on a observé que la plupart des dési-

nences personnelles du verbe au parfait ne sont que les prénoms séparés joints au radical verbal et écourtés comme des enclitiques par l'altération phonétique (cfr. en grec même procédé, si visible dans la conjugaison en *mi*). Mais des grammairiens maladroits appliquent sans discernement ces observations, veulent retrouver dans toutes ces désinences les pronoms séparés correspondants ; ainsi, dans la terminaison de la 3e pers. sing. fém.[1] *â*, ils voient, vaille que vaille, le pronom de la 3e pers. fém., tandis que ce n'est tout simplement que la terminaison ordinaire du féminin *â* (pour AT). La comparaison des formes amène à déterminer celle qui était primitive ; ainsi en est-il pour cette terminaison du féminin : *â*, quand le mot est prononcé seul ; *at* ou *ât* quand le mot est prononcé en connexion avec un autre ou qu'il a un suffixe. De ces deux formes, AT est la primitive. Il s'est produit le phénomène bien connu dans nos langues : une lettre finale se maintient quand elle est soutenue par une suivante liée avec elle ; elle se perd dans la prononciation quand elle n'est pas liée ; dans *esprit*, prononcé seul, le *t* tombe de la prononciation, et la voyelle *i* reçoit un renforcement. Mais le *t* se trouve maintenu si le mot est lié

1. C'est à tort que l'on transcrit ordinairement par une *h* (-ah) le *he* qui se trouve dans cette terminaison du féminin ; cet *he* représente seulement la voyelle finale et n'a pas d'autre valeur.

à un autre : *esprit alerte*. Le T qui paraît dans le féminin à l'état construit et avec les pronoms suffixes, les voyelles qui se trouvent entre le mot, nom ou verbe, et ces pronoms suffixes, ne sont pas plus des sons de connexion ou euphoniques surajoutés, que, chez nous, le *t* dans les formes *donne-t-il, trouve-t-il*, où l'ancienne terminaison de la 3e pers. s'est conservée et se trouve, dans notre orthographe, malencontreusement séparée du verbe.

*
* *

Mais cette comparaison des formes actuelles n'aurait pas donné tous les résultats obtenus, si parallèlement on n'avait eu recours à un autre moyen, fécond entre tous, et qui compense dans une certaine mesure l'impossibilité où l'on est de suivre le développement historique de la langue ou de retrouver les différences dialectales. Ce moyen, c'est la comparaison avec les autres langues sémitiques. Tout en conservant leur individualité, elles présentent des ressemblances notables. Dans aucune autre famille les rapports ne sont aussi étroits. La parenté se remarque surtout pour le moule grammatical dans lequel elles sont coulées, et telle forme altérée chez l'une se retrouve plus pleine chez l'autre. Ces langues ont de plus, en commun, un très grand nombre de racines et des

procédés de dérivation analogues pour les radicaux nominaux ou verbaux; mais la signification des mots est sujette chez des peuples différents à des variations si nombreuses et si subtiles, que la *lexicographie hébraïque* ne doit se servir de ces comparaisons qu'avec beaucoup de réserve, avec plus de réserve qu'elle ne l'a fait jusqu'ici, comme vient de le montrer Fried. Delitzsch, dans les prolégomènes[1] d'un nouveau dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques.

Le système de grammaire présentant plus de connexion, on arrive sous ce rapport à des conclusions plus précises, tout en gardant les précautions et la mesure que comporte le sujet. Résumons à grands traits ce qui fait la parenté de ces langues au point de vue de la grammaire : les racines sujettes à flexion sont trilittères ou traitées comme telles; procédés semblables de dérivation pour les radicaux du verbe et du nom; changements constants des voyelles à l'intérieur des racines pour distinguer les différents radicaux; même système pronominal; pour le verbe, deux modes principaux et ressemblance dans la construction des diverses formes.

Ajoutons un très rapide aperçu sur le groupe sémitique en général, tel que les dernières re-

1. *Prolegomena eines neues hebraïsch-aramaischen Wörterbuchs zum A. T...* Leipzig 1886.

cherches permettent de le décrire. On le divise en deux branches, celle du Sud et celle du Nord. *Dans la première*, on trouve un plus grand nombre de nuances dans la prononciation des consonnes ; les formes pleines et les sons voyelles s'y sont mieux conservés ; la formation de ce qu'on appelle les *pluriels brisés*, c'est-à-dire par une modification à l'intérieur du mot, est encore un trait distinctif.

Dans cette branche, la langue la plus connue, la plus répandue, est l'*arabe*, autrefois un des dialectes parlés par les tribus du nord et du centre de la péninsule arabique, devenu prépondérant par suite de la conquête musulmane, aujourd'hui encore la plus vivante des langues sémitiques, quoique différant de l'arabe primitif et littéraire et présentant de notables variations suivant les nombreux pays où elle est parlée.

Au sud de la péninsule, les inscriptions des Himjarites, particulièrement étudiées par un savant français, M. J. Halévy, et celles des Sabéens, ont révélé l'existence d'un autre rameau de dialectes se rattachant à la branche du sud. Un troisième rameau est formé par l'*éthiopien* ou plus exactement le *géez*, porté sur la côte orientale de l'Afrique par des tribus sémitiques venues du sud de la péninsule arabique. Si, au point de vue de la grammaire hébraïque, l'arabe est de toute cette branche la langue la plus importante à étudier, l'é-

thiopien, par ses monuments littéraires, intéresse davantage les études bibliques et ecclésiastiques. Il possède une très ancienne version de la Bible, dont la polyglotte de Walton a donné le Nouveau Testament, et dont Dillmann a commencé la publication de l'Ancien[1]. De plus, la liturgie et les monuments ecclésiastiques de l'Église abyssine mériteraient d'être étudiés de plus près. Une grammaire élémentaire de la langue éthiopienne vient de paraître. Écrite avec compétence par F. Prætorius[2], munie d'une chrestomathie et d'un glossaire, elle ouvre la voie pour aborder les travaux plus considérables de Dillmann. L'éthiopien se survit dans deux rejetons collatéraux, le *Tigré* et le *Tigrinâ*, encore parlés en Abyssinie.

La *seconde branche* renferme des rameaux plus touffus, quoique morts aujourd'hui pour la plupart ou ne laissant que des rejetons insignifiants. C'est d'abord le rameau que l'on peut appeler *palestinien*, en prenant le nom de Palestine dans le sens large qu'il n'a eu qu'à une époque récente. A ce rameau appartient l'*hébreu*. A côté de lui se trouvent, plus rapprochées que de toute autre, la langue des inscriptions phéniciennes et celle de la stèle moabite de Mésa. La langue des inscriptions

1. *Biblia V. T. aethiopica*, t. I. Octateuchus... Leipzig, 1853-1855.

2. *Grammatica aethiopica*... Karlsruhe, 1886.

hethéennes pourrait aussi appartenir à ce rameau; on commence à le soupçonner, mais le déchiffrement est encore trop peu avancé pour permettre de se prononcer. A l'*hébreu* ancien se rattache le néo-hébreu de la *Mishnâ*, de la *Gemarâ* de Jérusalem et des écrits rabbiniques. Par rapport à l'hébreu vivant et parlé des textes bibliques, il est chez les uns ce qu'est le latin scolastique du moyen âge, chez les autres ce qu'est le latin d'imitation classique par rapport au latin ancien.

L'*araméen* avec ses variétés forme le *second rameau,* qui se bifurque en *rameau occidental* et *rameau oriental,* ainsi nommés sinon d'après leur position géographique primitive, au moins d'après la position qu'ils occupent à l'époque des monuments qui nous restent. Les variétés de l'araméen occidental ont laissé des monuments littéraires : 1° dans l'*araméen biblique* (parties de Daniel et d'Esdras), à tort nommé *chaldéen,* et dans ces livres eux-mêmes appelé araméen (aramith); 2° dans les *Targumim* ou traductions populaires de la Bible, à l'usage du peuple juif, quand il cessa d'entendre la langue sacrée; 3° dans le *samaritain,* qui a conservé une écriture spéciale directement dérivée de l'ancien type d'écriture chananéo-hébraïque. Non seulement nous possédons transcrit avec ces caractères le *Pentateuque* hébreu, mais encore en dialecte samaritain une version de ce

livre et aussi de nombreux fragments liturgiques, prières et cantiques[1].

Les inscriptions de Palmyre et celles des Nabathéens dans le Hauran et à Pétra nous ont aussi conservé deux autres dialectes de l'araméen occidental.

Le *rameau araméen oriental* comprend avant tout le dialecte d'Édesse, que l'école chrétienne de cette ville, à partir surtout du quatrième siècle de notre ère, a rendu prépondérant et a répandu par sa riche littérature : c'est le *syriaque* qui a, lui aussi, ses variétés dans la prononciation et l'écriture différentes des occidentaux (maronites, jacobites) et des orientaux (nestoriens). La littérature syriaque intéresse hautement l'histoire ecclésiastique, les études exégétiques, la théologie. Aussi le syriaque est-il depuis longtemps une des langues sémitiques le plus étudiées, et son système grammatical présente avec l'hébreu d'importants rapprochements. Parmi ceux qui, de nos jours, l'ont spécialement cultivé en France, M. l'abbé Martin, professeur à l'Institut catholique de Paris, a composé divers travaux sur des points particuliers de paléographie et de grammaire, publié des textes inédits et rédigé une bonne grammaire élémentaire. Le *Traité de grammaire syriaque* de M. Rubens Duval (Paris, 1881)

1. Cfr. la 4e livraison de la *Bibliotheca Samaritana*, de M. Heidenheim : Die samaritan. Liturgie... Lpz, 1888.

est le travail le plus considérable qui, en France, touche à la grammaire comparée des langues sémitiques, spécialement à la phonétique.

Des dialectes appartenant à l'araméen oriental se sont développés d'un façon indépendante, et portés par des tribus araméennes dans la Babylonie, y ont donné naissance aux dialectes que nous ont conservés la *Gemará* de Babylone et les écrits religieux des *Mandéens*. Enfin, des dialectes araméens sont encore parlés par les chrétiens nestoriens de Urmia par des tribus fixées sur le Haut-Tigre et par quelques autres aux environs de Mossoul.

La branche du Nord compte, en troisième lieu, la langue assyro-babylonienne des inscriptions cunéiformes, la plus jeune dans l'ordre de nos connaissances, la plus ancienne par les monuments qui nous en restent, et à certains points de vue la plus précieuse pour la philologie comparée, parce que les monuments nous arrivent directement et pour la plupart sans transmission littéraire. Ici, pour la découverte, le déchiffrement, les études grammaticales, la France se trouve honorablement représentée : les noms de Botta, de Saulcy, Oppert, Ménant, Lenormant, à des titres divers, méritent d'être rappelés, et ce ne sont que les principaux[1]. L'effort que l'on a dû faire pour interpréter ces inscriptions et chercher dans les langues de la même

1. A côté des travailleurs de la première heure qui ont frayé la

famille des points de comparaison a déterminé en France un mouvement d'étude plus accentué dans toutes les branches de la philologie sémitique. On reconnaît aujourd'hui non seulement que l'assyro-babylonien est une langue sémitique, — ce qui pendant quelque temps fut d'abord contesté, — mais encore qu'il appartient dans la famille sémitique au même groupe que l'araméen et l'hébreu, et encore qu'il a plus de parenté avec l'hébreu qu'avec l'araméen. On voit par là quel profit peut retirer de ce côté la grammaire hébraïque. Ce n'est pas seulement par l'histoire, les mœurs et les croyances que l'étude de ces inscriptions intéresse les *choses* de la Bible; elle intéresse aussi sa langue et peut amener une rénovation du commentaire verbal. Les *Prolégomènes* de Delitzsch, déjà cités, nous promettent pour la lexicographie une ample moisson qui autorise la revision du dictionnaire hébreu, même après les travaux de Gésénius et de Fürst.

Résumons-nous. L'application des connaissances de philologie générale, la comparaison méthodique des formes actuelles, les rapprochements avec les langues de même famille, tels sont les procédés mis en œuvre par l'école moderne pour la

voie et parmi lesquels Oppert est au premier rang, il faut signaler ceux qui, par leurs travaux d'apparence plus modeste, savent *organiser* la conquête, passent au crible les premières conclusions et donnent aux interprétations une base plus solide, comme MM. Pognon, J. Halévy, Amiaud et le regretté S. Guyard.

construction de la grammaire hébraïque : elle les emploie simultanément ; ils se contrôlent et se complètent ; ce que l'un suggère l'autre le confirme, et réciproquement.

Grâce à ces moyens judicieusement employés, on peut déterminer avec certitude ou seulement probabilité suivant les cas, non pas *quand* et *où* pour la première fois telle ou telle forme a fait son apparition, mais d'après quel développement et dans quelle succession l'une est sortie de l'autre, et en recueillant les résultats obtenus, on formerait des *Éléments de grammaire hébraïque suivant la méthode historique et comparative*.

PROGRAMME D'ÉTUDE

SUR LES PROPHÈTES[1].

C'est dans la période qui va du schisme des tribus après Salomon jusqu'à la captivité, que vécurent la plupart et les principaux des Prophètes. Nous puisons l'histoire de cette époque, dans la littérature biblique, à deux sources importantes[1] :

1. *Bulletin théol. de l'Institut cath. de Toulouse.* 1er déc. 1888.

2. Le *I* et *II. Reg.* ne forment qu'un seul ouvrage; la division en deux livres, adoptée d'abord dans la version des Septante, n'a été introduite dans le texte hébreu qu'au XVIe siècle avec la division en chapitres. — Il en est de même pour les *Paralipomènes.* — De plus, le *Livre de Samuel* portant dans les Septante et de là dans la version latine le titre *I* et *II* Reg., les livres désignés dans l'hébreu comme *I* et *II Reg.* ont dans ces versions le rang *III* et *IV Reg.* — Nous nous conformons ici à l'ordre de l'hébreu. — Quant au second ouvrage, le nom de *Paralipomènes* (παραλειπόμενα) nous vient de la version grecque. Par sa signification, « choses omises », il ferait entendre que ce livre renferme ce qu'a omis le *Livre des Rois* dont il formerait un supplément; mais en fait il reprend en grande partie les événements racontés par le *Livre des Rois.* Le titre de l'ouvrage dans l'hébreu « *dibrè hayyâmim*, les *dires des jours* », c'est-à-dire *annales, chroniques*, convient mieux au con-

le *Livre des Rois* et celui des *Paralipomènes*. Le *premier* appartient, par sa rédaction, à l'âge même des prophètes, au temps de ceux qui furent contemporains des derniers jours du royaume de Juda et des premières années de l'exil; on y retrouve la trace de leur plume et de leur esprit. Après le règne de Salomon, il nous fournit l'histoire synchronique et parallèle des deux royaumes, tant que dure celui du Nord; puis il poursuit l'histoire de Juda jusqu'à sa ruine et au delà jusqu'à la trente-septième année de la déportation du roi Joachim (II Reg. xxv, 27).

Le *second ouvrage*, postérieur au premier de près de deux siècles, s'est placé à un autre point de vue : il ne considère que le royaume de Juda, le seul vrai représentant de la théocratie, où, malgré les ombres et les défaillances, avec la lignée des rois légitimes s'est perpétué le culte mosaïque. Le royaume dissident, depuis longtemps disparu, reste au second plan et, comme les nations étrangères, n'apparaît que lorsqu'il s'est trouvé mêlé aux affaires de Juda par la guerre ou par des alliances. Écrivant à une époque qui touche de près à la restauration du temple et du ministère lévitique, aux réformes d'Esdras et de Néhémie, l'auteur des *Pa-*

tenu, comme l'observe saint Jérôme (*in Prol. Galeato*) : « *Verba dierum*, quod significantius *Chronicon* totius divinae historiae possumus appellare. »

ralipomènes a donné une large place à tous les souvenirs anciens sur l'organisation du culte. Il remonte jusqu'aux origines par les tables généalogiques du début (I Par. I-IX) et présente ainsi la suite du royaume de Dieu en Juda, faisant avant tout la chronique de la maison de David, de Jérusalem et du Temple : ce qui intéresse davantage le peuple de son temps, où les tribus de Juda et de Lévi sont prépondérantes. C'est dans la deuxième partie des *Paralipomènes* que nous rencontrons l'histoire des temps postérieurs au schisme jusqu'à l'édit de Cyrus, qui mit fin à la captivité. L'auteur est naturellement amené à rapporter les mêmes événements que le *Livre des Rois*, et il le fait, à quelques variantes près, dans les mêmes termes, soit qu'il emprunte directement son récit à notre *Livre des Rois* en le complétant au moyen d'autres documents qu'il a soigneusement indiqués, soit — ce qui nous paraît plus probable — qu'il puise, au moins de seconde main, à la même source première.

Tels sont les deux ouvrages qui nous permettent de reconstituer dans ses grandes lignes l'hisoire d'Israël à cette époque; ils nous fournissent une trame serrée, un cadre chronologique suivi pendant près de cinq siècles et, pour certains faits même, un récit abondant et détaillé. Mais, si précieuses que soient ces données, il faut avouer que

trop souvent, et en particulier depuis le temps des Prophètes qui ont laissé des écrits, nous n'avons qu'un sommaire où les événements principaux sont indiqués plutôt que racontés. Leur enchaînement nous échappe, et çà et là il y a des lacunes qu'il est imposible de combler. Les auteurs n'ont voulu laisser qu'un aperçu général faisant ressortir la providence spéciale de Dieu sur Israël, et pour le reste ils renvoient à des documents copieux qui ne sont plus. Enfin, il est parfois difficile de combiner, surtout dans l'état actuel du texte, ces extraits découpés dans le *Livre des Rois* en deux séries parallèles, celle des rois de Juda et celle des rois d'Israël, de trouver le point de raccord entre des indications rapides et toujours trop courtes par quelque endroit.

Dans ces conditions, pour avoir un supplément d'informations et éclaircir des difficultés, il est naturel de recourir à l'histoire générale du monde oriental pendant la même période, et c'est ce que n'ont pas manqué de faire les chronographes et les interprètes les plus autorisés. Mais cette histoire elle-même ne leur arrivait que très incomplète et pleine d'obscurités, à travers des récits comme ceux d'Hérodote, des fragments tels que ceux de Bérose ou de Manéthon ; le canon chronologique de Ptolémée était le fil conducteur pour retrouver les points de contact et coordonner les renseigne-

ments épars à travers les auteurs. On avait ainsi comblé certaines lacunes, éclairci quelques problèmes mais non sans en soulever bien davantage. On ne comprenait pas au fond le rôle qu'avaient joué à ce moment dans l'Asie antérieure les grands empires d'Égypte et d'Assyrie, l'influence qu'ils avaient exercée sur les petits États intermédiaires, parmi lesquels se trouvaient Juda et Israël. Le milieu dans lequel se mouvait l'histoire particulière de ces deux royaumes étant lui-même mal éclairé, il n'en revenait sur celle-ci qu'une faible clarté, et chez les interprètes, pour la plupart des rapprochements avec l'histoire générale, ce n'était qu'incertitude, tâtonnements, conjectures incohérentes.

La lumière pouvait venir de deux côtés, suivant que l'on mettrait la main sur les annales de Juda et d'Israël, auxquelles renvoie le *Livre des Rois*, ou bien sur les annales des peuples qui interviennent si fort dans leur histoire et dans celle des nations voisines. C'est de ce dernier côté que la lumière est venue, et il ne faut pas le regretter; les annales d'un petit peuple sédentaire et dont l'influence, au point de vue politique, demeura toujours très restreinte, n'auraient jamais jeté sur tout le monde oriental autant de lumière que les fastes de rois conquérants qui ont porté leurs armes des plateaux de la Médie aux cataractes du Nil

et parlé tour à tour des nations qu'ils ont rencontrées devant eux. Aux inscriptions égyptiennes, et plus encore aux inscriptions assyriennes, nous devons de connaître cette période d'histoire bien mieux que telle autre époque plus rapprochée de nous. L'histoire d'Israël traverse à ce moment un milieu bien exploré, presque sans interruption, à la lumière de documents contemporains : épreuve redoutable pour une histoire dont la légende et la fiction feraient le fond, mais précieux avantage pour une histoire digne de ce nom.

Les monuments nous ont fait connaître, et à la même place que les livres d'Israël, quels étaient ces rois d'Égypte, de Ninive ou de Babylone, sur lesquels les interprètes anciens ne pouvaient que hasarder des conjectures ou ne possédaient que des données très imparfaites : le *Sésac* de l'invasion égyptienne sous Roboam, le *Sua* dont le dernier roi d'Israël espère le secours, le *Tharaca* du temps d'Ézéchias, le *Néchao*[1] que va combattre l'infortuné Josias, d'une part; et, d'autre part, les rois d'Assyrie, *Teglathphalasar*, *Salmanasar*, *Sargon*, *Sennachérib*, *Assaraddon*, et ceux de Babylone, *Bérodak-Baladan*, *Nabuchodonosor*, *Evilmé-*

1. Cf. *I Reg.* XIV, 25; cf. XI, 40; *II Reg.* XVII, 4; XIX, 9; XXIII, 29. — Je laisse à tous ces noms propres la forme plus ou moins altérée qu'ils ont prise dans nos versions, pour ne pas dérouter les lecteurs habitués à les rencontrer ainsi écrits dans la *Vulgate*.

rodak[1]. De plus, les inscriptions de princes dont ne parle pas la Bible, par exemple celles d'un Teglathphalasar et d'un Salmanasar antérieurs aux personnages de même nom qu'elle mentionne, plus tard celles d'*Assurbanipal* nous révèlent, avec les précédentes, la situation respective des peuples de l'Asie antérieure, et c'est la donnée capitale qui est la clef de l'histoire générale de ce temps. De l'Égypte et de l'Assyrie dépend l'équilibre du monde oriental; entre ces deux puissances, il oscille, suivant qu'elles montent ou qu'elles déclinent, suivant que l'une l'emporte sur l'autre. Si leur domination éprouve quelque défaillance, des royaumes indépendants se forment entre l'Euphrate et le torrent d'Égypte, comme celui des Héthéens, puis celui de David et de Salomon, ou bien les petits États s'agitent à l'aise, s'armant l'un contre l'autre. Damas contre Israël ou Juda contre ses voisins. Quand l'Assyrie devient menaçante et déborde, ils se coalisent et tournent leurs regards vers l'Égypte; mais le conquérant rompt les ligues, renverse les obstacles, et puis, dans le récit de ses campagnes, passe en revue tour à tour rebelles confédérés ou tributaires, parmi lesquels figurent Achab, Jehu, Manahem, Phace, Osée d'Israël, Azarias, Achaz, Ézéchias,

1. Cf. *II Reg.* xx, 12 : xxiv; xxv, 27.

Manassé de Juda, et aussi les rois des voisins immédiats de Juda ou d'Israël : Damas, Edom, les Philistins, Moab, Ammon. Bien qu'il reste encore des côtés obscurs, bien que les nouvelles données apportent aussi leur contingent de difficultés, — si minime qu'il soit, il ne faut pas le dissimuler[1], — cependant l'ensemble des faits recueillis dans les chroniques d'Israël et souvent simplement juxtaposés, s'éclairent, s'expliquent, se trouvent heureusement encadrés dans les événements de l'histoire générale.

*
* *

Mais si nous suivons mieux l'enchaînement des faits, nous n'avons guère là que la trame d'une histoire. Les inscriptions assyriennes nous renseignent peu sur la situation intérieure des peuples vaincus; elles ne les nomment que pour indiquer

1. On doit plutôt s'y attendre de la part de documents rédigés d'une façon indépendante et à un autre point de vue. Signalons, parmi les plus graves, la difficulté qui se rapporte à la chronologie et celle que soulève le « *Phul, roi des Assyriens* » de *II Reg.* xv, 19. — On ne le retrouve pas dans les inscriptions assyriennes qui présentent alors une série continue, et c'est Teglathphalasar qui d'après les inscriptions reçoit le tribut de Manahem. — On identifie avec raison *Phul* et Teglathphalasar. Mais il n'en est pas moins vrai que le *Livre des Rois*, à quelques lignes de distance (*II Reg.* xv, 19, 29), parle de Phul et de Teglathphalasar comme s'ils étaient deux personnages distincts, ce qui paraît encore plus clairement résulter de *I Par.* v, 26.

le nombre de leurs soldats, fantassins ou montés sur des chars, le chiffre des morts et des prisonniers livrés au supplice ou déportés, la liste des tributs exigés ou reçus. La vie intime d'Israël, son état moral et religieux, les angoisses qu'il éprouve quand les grandes armées d'Assur approchent, ses menaces, ses colères secrètes, ses espérances déçues ou réalisées, tout cela il faut le demander à une autre source d'informations, *aux écrits des Prophètes*. Là, nous entendons la parole de contemporains qui se servent des événements extérieurs pour instruire, corriger le peuple élu et maintenir chez lui la croyance au Dieu unique. Qu'ils effraient les obstinés par des menaces ou qu'ils relèvent les courages abattus par des promesses, ce sont toujours les circonstances du moment qui inspirent leurs discours ou qui en sont l'occasion, et l'on peut y puiser à pleines mains tout ce qui donne à une histoire la vie et le mouvement, la couleur de la réalité. Dans Amos et Osée, par exemple, quelle saisissante peinture de l'état de dégradation dans lequel était tombé le royaume du Nord avant sa chute! On était tout entier à la joie et aux festins, couché sur de somptueux divans et, suivant la parole profondément triste d'Amos, « nul ne s'inquiétait de la blessure de Joseph. » (VI, 6). Leurs sombres tableaux nous expliquent la série de révolutions, dont nous avons, dans le *Livre*

des Rois, la sèche nomenclature. Aux derniers jours de Juda, dans ce même livre, nous voyons se presser autour de Jérusalem l'armée de Nabuchodonosor qui entoure la ville, élève contre elle des remparts; mais, grâce à Jérémie, nous pénétrons au dedans des murs, nous suivons presque au jour le jour les péripéties du siège, les partis qui s'agitent dans la ville, les intrigues dont le prophète est une des victimes.

Préoccupés de l'avenir national et religieux d'Israël, les prophètes ont toujours les yeux fixés sur les royaumes, voisins ou éloignés, dont l'alliance était compromettante ou dont la puissance devenait un péril pour le peuple élu. Ces royaumes étaient, eux aussi, entre les mains du Dieu d'Israël; tour à tour il les frappait ou s'en servait comme d'instruments de sa colère. Au delà du premier cercle de nations voisines, qui forme l'horizon des plus anciens prophètes, on aperçoit bientôt les gros empires qui joueront le premier rôle. Depuis Osée, et surtout depuis Isaïe, l'Assyrie est l'envahisseur terrible, l'Égypte l'allié fragile comme le roseau qui blesse en se brisant. Assur domine le premier plan de la scène dans les prophètes de cette période; nous le suivons jusqu'à son déclin, jusqu'à ce que Nahum sonne la charge contre sa capitale, Ninive, « cette caverne où les lions em- « portaient la proie pour leurs petits et l'étran-

« glaient pour leurs lionnes... cette ville de sang,
« pleine de mensonge, pleine de déchirement,
« qui ne cessait pas ses rapines... O roi d'Assur,
« les pasteurs de ton troupeau se sont endormis;
« tes vaillants sont plongés dans le sommeil; ton
« peuple est dispersé sur les montagnes, et il n'y
« a personne pour le rassembler. Il n'y a point
« de remède à ta blessure; ta plaie est mortelle.
« Tous ceux qui apprennent ton sort battent des
« mains. Car sur qui ta méchanceté ne s'est-elle
« pas étendue en tout temps »? (Nahum, II, 11, 12; III, 1, 18, 19.) Les inscriptions où les rois d'Assyrie racontent, comme actions d'éclat, leurs immenses tueries, leurs déportations et leurs pillages, expliquent ces cris de colère de la part des opprimés. De Ninive la puissance passe aux Chaldéens et à Babylone, dont les prophètes de la période précédente ont aperçu les destinées et aussi les futures relations avec le peuple élu; les Chaldéens paraissent désormais au premier plan dans les discours des prophètes.

Ainsi, les révolutions de ces empires, leurs invasions, les catastrophes des voisins immédiats, comme celles d'Israël et de Juda, se réfléchissent dans les écrits des prophètes, écho de leur parole vivante; tout cela s'y trouve, mais souvent *en raccourci* et par simple allusion; l'y découvrir n'est pas toujours facile. Le moyen le plus sûr et

le plus fécond, c'est d'étudier leurs ouvrages en les replaçant dans le milieu historique où ils furent composés. Si les prophètes apportent tant de données précieuses à l'histoire d'Israël, en retour cette histoire, telle que la présente le *Livre des Rois* ou des *Paralipomènes*, complétée par les indications des annales égyptiennes et assyriennes, rend d'immenses services pour l'intelligence de la littérature prophétique.

D'abord, elle nous permet de lever bien des difficultés qui pour les anciens commentateurs étaient des énigmes indéchiffrables et qui intéressent cependant des morceaux importants. Ainsi, une prophétie d'Isaïe contre l'Égypte et l'Éthiopie est datée : « Dans l'année où *Thartan* marcha contre Azot, envoyé par Sargon, roi d'Assyrie, où il assiégea Azot et la prit ». (Is. xx, 1.) « L'*année du siège d'Azot* », ville rapprochée de Juda était une date très précise pour les contemporains; pour nous, elle ne dit rien. Qu'était ce Thartan? qu'était ce Sargon que l'on ne connaissait pas parmi les rois d'Assyrie? De plus, quelle était alors l'influence de l'Éthiopie pour être mise en parallèle avec l'Égypte? Il était presque impossible de répondre. Les monuments assyriens ont révélé l'existence de Sargon, le fondateur de la puissante dynastie des Sargonides; c'est un des rois qui ont laissé les plus importantes inscriptions, un de ceux

dont nous pouvons contempler les traits dans un bas-relief du palais de Khorsabad (aujourd'hui au Louvre) et dans la statue trouvée à l'île de Chypre, où s'étendit sa domination. Nous savons de plus, par les inscriptions assyriennes, que *Thartan* n'est pas un nom propre, mais un nom de dignité; le *tartan*, le grand *tartan* est un officier supérieur des armées assyriennes. Les *Annales* de Sargon ont raconté le siège d'Azot et nous en donnent la date précise, de telle sorte que la mention : « l'année du siège d'Azot » devient pour nous une indication aussi claire que pour les contemporains d'Isaïe. Enfin les inscriptions assyriennes de l'époque, qui ont parlé des rapports avec l'Égypte, non moins que les documents égyptiens, nous font pleinement connaître le rôle que joua alors l'Éthiopie, dont les rois, après avoir imposé leur domination à toute la vallée du Nil, essayèrent d'exercer une certaine influence sur les affaires de Syrie. Le *Sua,* qui intervient aux derniers temps du royaume d'Israël (II Reg. XVI, 4) et le *Tharaca* du temps d'Ézéchias (*Ibid.* XXI, 9), qui sont tous les deux des contemporains d'Isaïe, appartiennent à la vingt-cinquième dynastie d'origine éthiopienne.

Bon nombre d'autres passages d'Isaïe s'éclairent de même par l'histoire du temps mieux connue[1].

1. « Jamais on n'avait pu comprendre les oracles d'Isaïe comme depuis le jour où la découverte des inscriptions de Sargon nous en

Ce n'est pas le seul avantage qu'elle nous procure. Elle nous permet encore de rétablir la *perspective* non seulement entre les prophètes qui, dans la collection biblique ne sont pas toujours rangés suivant l'ordre des temps, mais encore dans les écrits de chacun d'eux. La plupart, en effet, ne sont pas des morceaux composés d'un seul jet formant un tout suivi, mais plutôt des recueils de discours prononcés en diverses circonstances, à différentes époques, plus ou moins fondus ensemble. La première partie d'Isaïe, par exemple (I-XXXX) est un recueil de ce genre; il en est de même pour Jérémie[1]. Ces discours, tantôt simplement juxtaposés, tantôt réunis avec art, ne se présentent plus à leur place chronologique. Tout se trouve sur le même plan; et, comme au lecteur actuel échappe une foule de points de repère qui étaient saillants et visibles pour l'œil des contemporains, tout paraît obscur et confus, et l'écheveau, en effet, est souvent difficile à débrouiller. Il faut remettre chaque morceau, autant qu'il est possible, à sa place dans le cadre historique, et alors la perspective se rétablit

a, pour ainsi dire, donné la clef. *Tous les commentaires de ce prophète sont à refaire, pour la partie historique, à l'aide des textes cunéiformes.* » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 167, 3e édit.

1. De plus, l'on voit par les différences qui existent entre les Septante et le texte hébreu de Jérémie, que le recueil pouvait subir, dans la transmission du texte, des remaniements considérables.

d'elle-même ; le jour se fait peu à peu. On doit se servir pour cela des dates parsemées çà et là dans les écrits des prophètes et aussi des données qui s'obtiennent par voie de rapprochements ou par induction.

*
* *

On a plus souvent coutume d'étudier les prophètes comme les hommes de l'avenir ; dans leurs oracles, les espérances messianiques intéressent avant tout et avec raison le théologien. Mais il ne faut pas oublier qu'ils sont aussi des hommes de leur temps ; les circonstances et les événements particuliers au milieu desquels ils vécurent occupent, sinon la plus élevée, du moins la plus large partie de leurs écrits. En négliger l'étude c'est se résigner à ne pas entendre l'ensemble de leurs ouvrages. Elle nous aide du reste à mieux suivre et comprendre le développement de leur doctrine sur Dieu et sur le Messie ; et même quand ils parlent de l'avenir, ils le font avec des images et des symboles appropriés à leurs auditeurs ou lecteurs immédiats : ce qui nous ramène encore à l'étude de leur temps.

Enfin, la littérature prophétique forme aujourd'hui le pivot sur lequel roulent les plus graves questions de la critique biblique, celles des origines et du *Pentateuque*. Il ne faut pas le regretter,

mais savoir s'en servir. Les écrits des prophètes se rattachent au milieu dans lequel ils ont été composés par leurs fibres les plus intimes, comme l'arbre vigoureux tient profondément au sol par les mille radicelles qui moulent leurs formes sur le terrain qu'elles pénètrent. Il n'est pas facile de les en détacher. La critique la plus exigeante a dû le reconnaître; elle ne soulève plus de doutes que sur l'authenticité d'un petit nombre de passages dont le plus important est la deuxième partie d'Isaïe (XL-LXVI); mais elle se sert des prophètes pour montrer qu'avant eux le recueil attribué à Moïse, le *Pentateuque* ou *Hexateuque* en y comprenant le livre de Josué, n'existait pas; que de leur temps la plupart des institutions religieuses renfermées dans le recueil sont inconnues en Israël; bien plus, que le monothéisme est encore une croyance récente que les prophètes répandent et dégagent peu à peu des anciennes superstitions polythéistes. Avec ce qui nous reste de leurs œuvres, on essaie de suivre le progrès de ce travail de la formation de l'ouvrage dans lequel viennent successivement se déposer les traditions nationales et la législation religieuse. L'ancienne formule : « la Loi et les Prophètes » est renversée, et l'on dit : « les Prophètes et la Loi. »

On trouve dans les Prophètes des traces manifestes des récits et des institutions mosaïques, toujours

plus abondantes à mesure que les temps avancent : voilà le fait. Ces traces ne sont-elles que des jalons indiquant les étapes d'une composition successive ou bien supposent-elles déjà préexistant dans son ensemble le grand ouvrage sur les origines de la nation? Telle est la question que soulèvent les critiques et qui préoccupe tant aujourd'hui les esprits. Nous ne l'aborderons pas encore directement, mais nous ne nous éloignerons pas de ces graves préoccupations; car, avant de recueillir les témoignages de chaque prophète à ce sujet, il importe de connaître son âge, l'importance et le but de ses écrits, de même que dans une enquête judiciaire, avant de recevoir la déposition des témoins, on s'informe de leurs qualités.

En un mot, quand l'historien aura établi ce que nous savons, par eux ou autrement, *sur leur temps*, le critique pourra plus facilement apprécier ce que les Prophètes nous apprennent *sur le passé*, comme le théologien ce qu'ils annoncent et préparent pour l'*avenir*.

Ce n'est pas un commentaire[1] que nous entreprenons, mais une histoire générale des prophètes et de leurs écrits jusqu'à la captivité. Nous déterminerons en quelles circonstances chacun vécut,

1. Dans le second semestre, le cours d'hébreu où se fera l'explication d'un prophète, deviendra naturellement cours d'exégèse et formera les étudiants à la lecture directe du texte.

de quels éléments se compose son ouvrage et à quelle situation sociale et religieuse il répond. Le groupe des Prophètes antérieurs à la ruine de Samarie se présente le premier à nous : ceux qui nous indiquent leur date, Amos, Osée, et ceux dont il faut la chercher par induction, Abdias, Joel, Jonas. Puis viennent les contemporains de la chute du royaume du Nord, comme Michée, Isaïe, qui fut aussi le témoin de la grande invasion de Sennachérib. Nahum, Habacuc, Sophonie suivent de près. Enfin, avec Jérémie et Ézéchiel, nous assistons aux derniers jours du royaume de Juda, le premier étant spectateur des événements à Jérusalem même, le second les regardant de loin et déjà sur la terre d'exil. Les prophètes Aggée, Zacharie, Malachie et le livre de Daniel par sa composition, sont postérieurs à la captivité ; ils ne rentrent pas cette année dans le cadre de notre étude.

ÉTUDE SUR ISAIE. [1]

Étudier les écrits des prophètes à la lumière de l'histoire contemporaine, c'est non seulement de nos jours une nécessité apologétique pour défendre leur authenticité, c'est encore une condition de saine exégèse; mais ce n'est pas du tout renoncer à voir ce qui dépasse dans ces oracles l'horizon de leur époque, ce qui intéresse l'avevir comme espérances ou comme vérités fondamentales.

Ce qui est vrai pour tous les prophètes l'est bien davantage pour Isaïe, où nous trouvons d'abord un long recueil de discours de circonstances (I-XXXV), juxtaposés sans lien apparent. Des interruptions brusques, des changements soudains de sujets, des scènes différentes qui au premier abord se présentent sur le plan, déconcertaient les interprètes. On ne voulait y voir que l'effet de l'ins-

1. *Bulletin théol.*, t. II (1890), p. 161-167.

piration divine, l'action de l'Esprit qui souffle où il veut et qui poussait ainsi la pensée du prophète à évoluer sur elle-même en sens divers. On trouve encore cette explication, donnée en style brillant, il y a une cinquantaine d'années, par Mgr Plantier dans ses études sur Isaïe.

On négligeait un élément important pour la solution du problème : la part des circonstances. Ces discours distincts représentent des moments divers, non pas simplement dans la pensée du prophète, mais bien dans la réalité; ils répondent à des situations différentes qui suggèrent à l'orateur ses idées et son langage. La part de la divine Providence n'est pas pour cela amoindrie; c'est elle qui dispose les circonstances, et de plus elle éclaire l'esprit du prophète et lui découvre la leçon convenable qui ressort des événements, la conduite qu'Israël doit tenir, les espérances qu'il faut conserver.

Si les anciens interprètes n'ont pas senti l'influence des circonstances extérieures dans ces oracles, c'est qu'ils pouvaient à peine les connaître; les allusions rapides qu'ils renferment n'étaient la plupart qu'énigmes indéchiffrables. L'histoire d'Israël traversait une période obscure sur laquelle on avait peu de données; ce qu'Hérodote racontait, par exemple, de l'invasion de Sennakérib, laissait une bien faible idée du rôle que jouait l'Assyrie dans

l'Asie occidentale. La position des royaumes de Juda et d'Israël, comme celle des petits États environnants si souvent nommés dans notre Prophète, la conduite qu'ils tinrent, pris entre les deux grandes puissances, Assyrie et Égypte, qui se disputaient l'empire du monde, mais avec des chances très inégales, l'une attaquant avec une indomptable vigueur et frappant à coups redoublés sans jamais se lasser, l'autre luttant plutôt pour l'existence et essayant avec peine de rallier ses forces et celles de ses voisins pour résister à l'envahisseur, tout cela était chose inconnue, et tout cela cependant forme le cadre grandiose des discours d'Isaïe.

On ignorait complètement les campagnes de Sargon, dont l'existence même était à peine soupçonnée (cf. Is. (xx, 1); or elles correspondent aux plus belles années de la carrière d'Isaïe. Qu'elles atteignent à l'ouest les pays voisins de Juda comme en 721, 719, 710, ou qu'elles soient dirigées au sud contre la Chaldée et Babylone, elles ont un grand retentissement dans certains oracles du Prophète qui restaient jusqu'ici inintelligibles (cf. Is. xxi). S'agissait-il des expéditions déjà connues par le livre des Rois, comme celle de Teglathphalasar, ou par un fragment d'auteur profane, celui de Ménandre par exemple sur l'invasion de Salmanasar en Phénicie, nous n'avions dans ces

documents que des récits si secs et si sommaires qu'il était impossible de comprendre l'étendue, la direction, le but, l'importance de ces campagnes pour l'histoire générale, et de nous en servir avec assurance pour l'intelligence du Prophète. — Aujourd'hui ce sont les conquérants eux-mêmes qui, dans leurs inscriptions, nous renseignent à ce sujet.

*
* *

Si, à la lumière de ces monuments, l'époque d'Isaïe s'éclaire, la vie extérieure du Prophète n'en reste pas moins dans l'ombre ; son livre nous fournit à peine quelques données sur sa famille, ses enfants, ses disciples. Nous savons que son ministère dura plus de quarante ans, et nous ne le voyons directement en scène que dans les cinq récits de sa vocation (Is. VI), de sa mission auprès d'Akaz (VII), de la maladie d'Ezékias, de l'ambassade de Mérodak-Baladan, de la délivrance de Jérusalem (Is. XXXVI-XXXIX). Regrettons moins les circonstances extérieures de sa vie ; deux traits essentiels, intimes, qui distinguent hautement sa personne, sont en relief saillant dans son livre : sa nationalité et son caractère.

Avant tout, il est l'homme de Jérusalem. Ce que fut Athènes pour Démosthène, Rome pour Vir-

gile, Florence pour Dante, Jérusalem l'est pour Isaïe. Tout dans ses discours s'inspire d'elle, converge vers elle. Elle est l'objet de son premier et de son dernier regard. Avec raison le titre général du livre la met en avant : « Vision d'Isaïe, fils d'Amos, qu'il vit sur Juda et sur Jérusalem » (I, 1. cf. II, 1). Elle est le centre d'où partent et où reviennent toutes ses pensées, le pivot sur lequel roule pour lui toute l'histoire de son temps, le seul point épargné dans les désastres de l'époque, le sommet sur lequel reposent ses brillantes espérances. Aussi comme Jérusalem se réfléchit dans ce livre : sa vie, son aspect, ses rues, ses remparts, ses piscines, ses fêtes religieuses et mondaines, ses hymnes sacrés et ses chants profanes, le luxe de ses grandes dames, leur démarche cadencée! Nous y suivons l'effet des principaux événements sur la cité, les différents partis qui s'y agitent, l'arrivée des ambassadeurs, les rumeurs qui se répandent par la ville, l'insolence de ceux qui se fient à l'appui d'alliés puissants, la panique au moment du danger poussant les uns à une dévotion tout extérieure, les autres plus coupables ayant recours aux devins ou aux nécromanciens. Nous avons la physionomie de la ville à l'heure du triomphe, pendant le siège, dans la famine, après un tremblement de terre, quand, dans les vallées qui l'entourent résonne le bruit des chars

de guerre, puis quand une récolte heureuse ramène l'abondance dans ses portes. Même dans ses oracles sur les nations étrangères, Isaïe ne s'éloigne pas de Jérusalem; au fond, c'est à elle qu'il les adresse, et, s'il jette au loin ses regards, on sent toujours que son poste d'observation, « sa tour de garde », comme il dit, est Jérusalem. C'est pour sa défense qu'il lutte pendant les quarante années de sa vie publique, et l'on peut dire que, dans toutes ses prophéties, il est en travail pour préparer la naissance de la nouvelle Jérusalem.

La mission spéciale du prophète ne ressort pas d'une façon moins éclatante avec son triple caractère de réformateur, d'homme d'État et de théologien. Comme *réformateur,* il ne se laisse pas éblouir par la prospérité du royaume de Juda, au temps de sa jeunesse, sous les rois Ozias et Jotham; il découvre les désordres moraux que cache ce bien-être matériel; il les dénonce sans timidité aux grands comme aux petits. Il a le sentiment de la profonde différence qui existe entre la Jérusalem idéale et la Jérusalem présente, et il met en scène Dieu lui-même instruisant le procès de son peuple et appelant comme témoins les cieux et la terre. L'acte d'accusation est terrible :

> J'ai nourri et élevé des fils,
> Et eux se sont révoltés contre moi!

Le bœuf connaît celui qui le possède,
Et l'âne, la crèche de son maître.
Israël n'a pas de connaissance,
Mon peuple est sans discernement.

Ou bien dans la parabole de la vigne, il exhale une plainte amère.

Et maintenant, habitant de Jérusalem et homme de Juda,
Jugez de grâce entre moi et ma vigne.
Qu'aurai-je dû faire encore pour ma vigne,
Et que je n'ai pas fait pour elle?
J'attendais qu'elle fît des raisins,
Elle n'a produit que grappes acides.

La tendance des cultes antiques était de séparer la morale de la religion; on était en règle avec la divinité quand on avait accompli certains rites. Les optimistes religieux dans Israël se laissaient facilement aller à cette erreur. Isaïe la combat avec force. En vain de telles gens se pressent-ils dans le temple, en vain y font-ils affluer les victimes, ils n'honorent pas Dieu; ils ne font que « fouler ses portiques » (I, 12).

Comme *homme d'État*, Isaïe suit une ligne de conduite invariable; elle ne fléchit ni sous la pression des événements, ni au gré des différents partis; son point d'appui est au-dessus de leurs fluctuations. Au début et à la fin de sa longue carrière, elle est toujours la même, qu'il se présente de lui-même à un mauvais roi, comme Akaz, ou

qu'il soit consulté par un prince pieux tel qu'Ézékias. Le royaume de Juda doit s'abstenir de prendre part à la lutte qui occupe le monde oriental : providentiellement retiré dans ses montagnes, il peut rester en dehors; sa mission est toute religieuse. A l'heure du péril extrême, Isaïe est sûr de la délivrance : le secours étranger ne doit pas masquer le bras de Dieu.

C'est sur Isaïe *théologien* que nous aimerions à nous arrêter. Pour le bien comprendre, il faut se placer dans le milieu de croyances et d'idées qui ont cours autour de lui. Là on est trop porté à se représenter le Dieu d'Israël comme un Dieu national, à la façon de Kamos de Moab ou de Baal de Tyr, c'est-à-dire d'un dieu qui s'est engagé à protéger le peuple ou la cité moyennant certaines redevances d'offrandes et de victimes. Si, ces redevances acquittées, on éprouve des revers, c'est que le dieu de l'oppresseur est plus puissant. Cette conception si mesquine de la divinité présente un double péril. Des optimistes à vues étroites se croient assurés de la faveur divine grâce à leurs sacrifices et à leur ferveur extérieure; ils s'attendent à la réalisation des promesses faites à Juda malgré les taches qui déshonorent la Jérusalem présente. Les menaces du prophète les scandalisent; quelques-uns même vont jusqu'à le railler. La « taie de leurs yeux » est si épaisse que les malheurs qui surviennent ne leur

servent pas d'avertissement. Leur dieu est intéressé et obligé quand même de les sauver du péril.

D'autres esprits, les timides, les méfiants, concluent de ces malheurs à l'infériorité du Dieu d'Israël, et ils lui associent dans le culte les dieux étrangers. Akaz est le représentant officiel de cette foi infirme. « Puisque les dieux des rois de Syrie les aident, dit-il, je leur offrirai des sacrifices pour obtenir leur secours. » (II Paral. XXIII, 23.) Ces idées envahissent la cour, « la maison de David », et le peuple. En présence d'ennemis plus forts qui l'accablent, Juda se trouve petit, impuissant; il rougit de son Dieu et se prend « à mépriser les eaux de Siloë qui coulent doucement » (cf. Is. VIII, 6).

Pour réagir contre ces vues grossières qui dénaturent la vraie notion du Dieu d'Israël, Isaïe, dès sa vocation qu'il nous raconte, a reçu, au plus profond de son âme, la révélation de la majesté et de la sainteté de ce Dieu. Il n'est pas seulement le Dieu d'un peuple : sa gloire remplit toute la terre. « Saint, saint, saint », telles sont les paroles qui l'ont surtout frappé. Il a mesuré l'abîme qui existe entre ce Dieu et le peuple coupable « aux lèvres souillées »; il a conscience de la nécessité d'une purification, et dès lors l'idée de la sainteté de Dieu lui donne la clef des événements qui se déroulent sous ses yeux. Dieu veut avant tout purifier

son peuple par un châtiment terrible. Il tient bien plus à sa sainteté morale qu'à sa prospérité ; — c'est la réponse d'Isaïe aux optimistes superstitieux. — Pour cela, il se sert des grands empires de ce monde jusqu'au jour où il les brise ou les ramène à Lui ; ce qui montre qu'il les tient dans sa main ; — c'est sa réponse à ceux qui doutent de la puissance du Dieu d'Israël. Les succès d'Assur ne prouvent pas la faiblesse de ce Dieu, mais plutôt sa supériorité, car c'est Lui qui d'un signe, « d'un coup de sifflet », appelle Assur et l'emploie comme un instrument « pris à louage », et quand Assur s'attribue à lui-même ses exploits, quand il dépasse la mesure, Il le frappe à son tour (cf. Is. x). Les malheurs d'Israël prouvent donc, non l'impuissance ou l'indifférence, mais la sainteté de son Dieu. Il veut que Juda se convertisse, que la partie impure périsse, et le reste sauvé dans Sion jouira des anciennes promesses.

C'est alors qu'apparaît à travers ces oracles, soudaine et rapide, mais bien individuelle et bien vivante, la personne du médiateur, sous une forme plus populaire, sous la figure d'Emmanuel, du roi idéal dans la première partie (VII-XI), sous une forme plus théologique dans la deuxième, sous la figure du serviteur de Dieu qui vient mettre le sceau à la vocation et à l'élection d'Israël et qui a une part si douloureuse à sa rénovation.

Par ces peintures d'Emmanuel, du serviteur de Dieu, Isaïe a mérité d'être appelé l'évangéliste de l'Ancien Testament. Un troisième trait de sa théologie complète. Son œuvre respire encore le souffle de l'Évangile par ses appels réitérés à tous les peuples. Ils rendront enfin hommage au Dieu d'Israël, et le Dieu d'Israël les adoptera tous comme ses enfants. Autant l'ardent patriotisme d'Isaïe retient sa pensée ordinaire, ses préoccupations quotidiennes dans l'enceinte de la Jérusalem terrestre, autant sa conception sublime du Dieu d'Israël l'emporte à travers les continents et les âges. Au milieu des bruits de guerre et des haines de son époque, il a la vision de Jérusalem, métropole pacifique, centre religieux de toute la terre (II, 2-4), et il entend la voix de *Iahvé Sebaoth* réunissant un jour dans une même bénédiction l'Égypte, l'Assyrie et Israël :

> Béni soit mon peuple, Misraïm (l'Égypte),
> Et l'œuvre de mes mains, Assur,
> Et mon héritage, Israël! (XIX, 25).

L'ORACLE D'ISAIE CONTRE LES PHILISTINS.

Une série de prophéties, s'adressant la plupart aux nations étrangères, forme dans le livre d'Isaïe, comme dans ceux de Jérémie et d'Ézéchiel, un recueil spécial : XIII-XXIII. Ce sont des morceaux détachés, quelques-uns très courts, réunis sans ordre apparent, se rapportant à des circonstances et à des époques différentes qui le plus souvent ne sont pas indiquées. Ils abondent en traits soudains, en images imprévues, en allusions rapides à des faits bien connus des contemporains du prophète, mais devenus pour nous de véritables énigmes; aussi rien n'est-il plus difficile que de rétablir la situation extérieure à laquelle correspond chaque oracle, de suivre la pensée du prophète à travers les événements qui l'inspirent, et de dégager les vérités

1. *Bulletin Théol.*, t. I (1889), p. 161-168.

générales qui survivent à la fragilité des circonstances et qui ont valu à ces discours d'être à jamais conservés. On a senti de bonne heure cette difficulté, et d'autant plus que l'histoire du monde oriental était moins bien connue. En adressant le commentaire de ces morceaux à l'évêque Amabilis, saint Jérôme disait : « Hucusque, papa Amabilis,... per litteras flagitabas ut tibi decem visiones *quae in Isaia obscurissimae sunt*, historicâ expositione dissererem, et omissis nostrorum commentariis, qui varias opiniones secuti multa volumina condiderunt, *hebraicam panderem veritatem*[1]. »

La critique rationaliste a largement mis à profit les côtés obscurs pour contester l'authenticité de quelques-uns de ces oracles qui paraissent dépasser l'horizon de l'époque d'Isaïe. Dans les étroites limites du *Bulletin*, nous ne pouvons aborder l'étude des grandes prophéties adressées à Babylone, à Moab, à l'Égypte ou à Tyr; mais, par un exemple emprunté à un des plus courts fragments, nous voudrions montrer comment des renseigne-

1. *In Isaiam*, lib. V, præf. — Saint Jérôme a inséré ce commentaire spécial des chapitres XIII-XXIII, adressé à Amabilis, dans son commentaire général d'Isaïe; il en forme le livre V. Ces oracles sont appelés *decem visiones*, à cause du titre qu'ils portaient dans l'ancienne *Vulgate* d'après les Septante : ὅρασις, ὅραμα (au lieu de la lecture plus correcte ῥῆμα de quelques manuscrits). Quoique le titre traduit par *visio* (dans notre *Vulg. onus*) ne se rencontre que dix fois, il y a cependant en réalité treize morceaux distincts dans ce recueil.

ments historiques puisés à des sources nouvelles, ignorées il y a quelques années à peine, permettent de mieux entendre ces oracles et d'écarter les interprétations douteuses qui donnaient prise aux attaques. Il s'agit de l'oracle contre les Philistins (XIV, 28-32); c'est un des quatre morceaux[1] qui, parmi les discours d'Isaïe, se trouvent formellement datés : il est de « *l'année de la mort d'Achaz* », c'est à dire de l'an 727 av. J.-C., ce prince étant mort, comme il résulte de II Reg. XVIII, 9, cfr. XVI, 20, la sixième année avant la prise de Samarie, qui eut lieu en 721.

Nous donnons d'abord la traduction de l'oracle d'après le texte hébreu, que nous suivons d'aussi près que possible. Nous ne pouvons entrer dans la discussion des variantes qu'il présente par rapport à notre *Vulgate*; nous signalerons en note les principales, qui, du reste, n'intéressent nullement le but que nous poursuivons dans cette étude :

℣ 28. Dans l'année où mourut le roi Achaz fut prononcé cet oracle[2] :

1. Je fais abstraction des chapitres historiques XXXVI-XXXIX. Les trois autres dates fournies dans le livre d'Isaïe sont : l'année de la mort d'Ozias (VI, 1), les jours d'Achaz pendant l'invasion de Rasin de Damas et de Phace d'Israël (VII, 1), et l'année de la prise d'Azot (XX, 1). Ce sont des points de repère précieux, malheureusement trop rares.

2. *Vulg.* : Factum est *onus* istud; mais mieux Sept. : ἐγενήθη τὸ ῥῆμα τοῦτο.

ỳ 29. Ne te réjouis pas, ô toi, Philistie entière,
De ce que la verge qui te frappait est brisée!
Car de la racine du serpent sort le bazilic,
Et son fruit est le dragon volant[1].

ŷ 30. Tandis que les pauvres[2] pourront paître
Et les indigents en sécurité reposer,
Je ferai mourir par la faim ta racine,
Et ce qui reste de toi[3], *il* le tuera.

ỳ 31. Gémis, porte! Ville, pousse des cris!
Tombe[4] en défaillance, ô toi, Philistie entière!
Car du Nord vient une fumée,
Et nul ne s'isole[5] dans ses bataillons.

ŷ 32. Quelle réponse faire aux envoyés[6] de la nation?
— Que Yahvé a fondé Sion

1. *Vulg.* : Et semen ejus absorbens volucrem; mais mieux *Sept* Καὶ τὰ ἔκγονα αὐτῶν ἐξελεύσονται ὄφεις πετάμενοι. — Au reste, saint Jérôme a reconnu dans son commentaire que sa traduction faite auparavant ne correspondait pas au texte hébreu : « Pro eo autem quod nos transtulimus *absorbens volucrem* et in hebraeo scriptum est *saraph mopheph*, interpretari potest *serpens volans*, ut sit sensus : de radice colubri nascetur regulus *et fructus illius*, id est, reguli, *serpens volans*, ut draconem volantem intelligas ». (*Comm.*, lib. V, in h. l.)

2. Littéralement : les aînés des pauvres.

3. *Vulg.* : interficiam; mais *Sept.* : ἀνελεῖ.

4. *Vulg.* : Prostrata est Philisthaea omnis; mais mieux *Sept.*, quoique paraphrasant : κεκραγέτωσαν πόλεις τεταραγμέναι, οἱ Αλλόφυλοι πάντες.

5. *Vulg.* : et non est qui *effugiet* agmen ejus. Les Sept. sont ici inintelligibles : καὶ οὐκ ἔστι τοῦ εἶναι. — En hébreu, mot à mot : il n'y en a pas s'isolant dans ses bataillons, pour dire qu'ils marchent en rangs serrés; l'armée assyrienne est aussi représentée sans gens exténués ni traînards au V, 27.

6. *Sept.* : βασιλεῖς ἐθνῶν; ils ont lu *malkè* au lieu de *mal'àkè*, comme l'observait déjà saint Jérôme : « Pro *angelis* Septuaginta transtulerunt *reges*, unius *aleph* littera errore decepti ».

Et qu'en elle trouveront[1] un refuge les malheureux de son peuple!

Ainsi, au moment où les Philistins se croient délivrés de leur oppresseur, le prophète leur annonce un péril plus redoutable, dont les plus humbles de Sion seront préservés. Tel est le sens général du morceau. Mais quel est cet oppresseur dont la ruine cause tant de joie? Quelle est cette verge qui frappait les Philistins? — Le titre « l'année de la mort d'Achaz » laissait supposer que c'était de la mort de ce prince que les Philistins se réjouissaient. A défaut d'autre donnée, cela paraissait naturel, et les commentateurs anciens, à la suite de saint Jérôme chez les Latins[2], de Théodoret chez les Grecs, l'entendaient ainsi. — Mais Achaz ne fut jamais « la verge qui frappait les Philistins ». Sa mort ne put être pour eux un sujet de joie; il fut incapable de les tenir sous le joug, incapable même de résister à leurs invasions. Non seulement l'histoire ne mentionne aucune victoire d'Achaz sur les Philistins, mais, au contraire, elle nous apprend que, pendant son règne, « ils envahirent les villes de la plaine et du midi de Juda; ils prirent

1. *Vulg.* : In ipso *sperabunt* pauperes; mais mieux *Sept.* : δι' αὐτοῦ σωθήσονται οἱ ταπεινοί.

2. Par exemple, au moyen âge, Haymon d'Alberstadt, saint Thomas, et, parmi les modernes, Maldonat, Tirin, Foreiro, Calmet.

Berthsames, Aialon, Gaderoth, Soczo et ses dépendances, Thamnon et ses dépendances, Gamko et ses dépendances, et ils s'y établirent; car Yahvé humiliait Juda à cause d'Achaz, roi d'Israël, parce qu'il avait corrompu Juda et gravement péché contre Yahvé ». (II Paralip. XXVIII, 18-19.) Achaz n'est donc pas l'oppresseur dont la mort a causé la joie des Philistins.

Dès qu'on a senti la difficulté, on a pensé que « la verge qui frappait » représentait la puissance de Juda en général ou la dynastie de David, si souvent victorieuse des Philistins, et encore récemment sous Ozias, prédécesseur d'Achaz, mais sous ce dernier prince abattue et presque brisée[1]. La difficulté ne demeure pas moins, car c'est plutôt à la mort d'Ozias ou au moins au moment de la défaite d'Achaz, et non à la mort de celui-ci, qu'aurait dû éclater la joie des Philistins, à laquelle le prophète fait allusion; aussi bon nombre de critiques récents profitent-ils de cette anomalie pour reporter l'oracle à une autre époque de la vie

1. Cette explication, que je ne retrouve pas avant Nicolas de Lyre, est adoptée par la plupart des modernes, et encore par le plus récent des commentateurs catholiques d'Isaïe, le P. Knabenbauer, S. J. : « Cum plerisque virga percutiens intelligatur oportet regnum Juda vel domus David generatim, cujus percussionem autem sub Davide, Oziâ experti sunt (Philisthaei), sed cujus potestas jam confracta et comminuta et jacuerit et jaceat. » (*Comm. in Is.*, t. I, 1887.)

d'Isaïe et pour nier l'exactitude et par conséquent l'authenticité du titre. On est bien aise de prendre ainsi en défaut un de ces titres pour jeter des doutes sur tous les autres, les mettre sur le compte d'un rédacteur postérieur et se débarrasser de leur témoignage quand il gêne certaines négations.

De part et d'autre, on établit sans preuve un rapport de cause à effet dans la date du titre : « l'année de la mort d'Achaz » et le début : « Ne te réjouis pas, Philistie, de ce que la verge qui te frappait est brisée ». On était excusable de se méprendre autrefois sur la portée de la date, parce qu'on ignorait qu'une puissance autre que Juda eût frappé au temps d'Achaz les Philistins. Les monuments assyriens ont permis de combler les deux lacunes, qui étaient les seuls obstacles à une juste intelligence du texte, l'une sur l'étendue des conquêtes de Teglathphalasar, l'autre sur l'époque de sa mort; nous pouvons à la fois et mieux entendre le sens de l'oracle et même démontrer, je crois, l'exactitude du titre.

En effet, d'une part, nous savions par la Bible (II Reg. xv, 29; xvi, 7-9) que sous Achaz, et appelé par ce prince, Teglathphalasar intervint dans les affaires de Syrie, qu'il détruisit le royaume de Damas et démembra le royaume israélite du Nord, mais nous ne savions que cela. Nous ignorions — ce que les inscriptions de ce roi nous apprennent

— qu'il avait poussé plus loin vers le sud ses conquêtes jusque dans la Philistie, qu'il s'était avancé jusqu'à Gaza qui fut prise, que Hannon, roi de cette ville, comme Mitinti, roi d'Ascalon, comptaient parmi ses tributaires. Teglathphalasar était donc bien *la verge qui frappait* les Philistins à l'époque d'Achaz.

D'autre part, on n'avait aucune donnée sur la fin du règne de Teglathphalasar. Grâce aux tablettes chronologiques assyriennes, nous connaissons l'année de sa mort, et c'est précisément l'an 727 qui est aussi, nous l'avons vu plus haut, « *l'année de la mort d'Achaz* ». Nous comprenons maintenant le sens de cette indication dont on avait exagéré la portée. Elle n'est pas là pour expliquer quel était le sujet de la joie des Philistins, ni quelle était la verge qui s'est brisée. « *L'année de la mort d'Achaz* » ne donne pas l'occasion de la prophétie, mais seulement la date[1]; l'occasion, c'est la mort de Teglathphalasar. Pour les contemporains du prophète, il était inutile de marquer plus distinctement la coïncidence entre deux événements qui leur étaient très connus; mais pour nous, tant que nous ignorions l'un des deux, elle demeurait très cachée. Un rédacteur postérieur, mettant des ti-

1. Cf. plus haut, VI, 1 « l'année de la mort d'Ozias »; il n'y a qu'un rapport de temps entre cette date et la vision des Séraphins qui suit.

tres à tort et à travers, ne l'aurait pas rencontrée, et, s'il eût été bien informé, il l'aurait présentée plus clairement à une génération qui n'était pas contemporaine. On doit apprendre de là à faire plus de cas des titres quand ils sont obscurs et même quand on les trouve peu en harmonie avec le contenu du morceau qu'ils accompagnent.

Cette coïncidence n'est pas seulement le signe de l'authenticité du titre, mais aussi la clef de l'oracle. Quand on voit dans « la verge brisée » le monarque assyrien qui vient de mourir, victime peut-être d'un révolution, comme semblerait l'indiquer l'état mutilé de ses inscriptions, tout se lie, tout est parfaitement soutenu dans la suite de l'oracle; là même où les Philistins croient trouver un motif de joie, le prophète leur découvre le péril qui les menace : de la racine du serpent doit sortir le basilic. On n'est plus obligé d'appliquer à la puissance de Juda ou à la race de David l'image odieuse du serpent ou du basilic [1] toujours employée pour une puissance malfaisante. D'ailleurs, que les Assyriens soient l'ennemi dont on menace les Philistins, c'est ce qui résulte du verset 31 où on le présente comme venant du Nord, à moins qu'on n'introduise à partir de ce verset un second

1. Au contraire, la puissance assyrienne est représentée sous l'image du serpent dans Is. xxvii, 1, et au ch. x, 5, sous *celle de la verge*.

ennemi, — ce que rien n'indique dans le contexte, — ou qu'on regarde Juda comme venant du Nord, — ce qui est encore plus inadmissible[1], car Juda est à l'Est et non au Nord de la Philistie.

Les monuments assyriens nous ont aussi montré que ce châtiment annoncé aux Philistins dans l'année de la mort d'Achaz, en 727, à l'occasion de la mort de Teglathphalasar, s'abattit en effet sur eux sous les successeurs de ce prince : de la racine du serpent sortit le basilic et le dragon. Sargon, dans sa campagne de 719, que nous con-

1. Et cependant depuis Nicolas de Lyre, c'est parmi les commentateurs modernes catholiques l'opinion la plus répandue : cf. Maldonat, Tirin, Sanctius, Foreiro, Pintus, Mariana, Cornelius a Lapide, Malvenda, et encore de nos jours Trochon. Avec plus de raison, les anciens entendaient par *la fumée qui vient du Nord*, les Assyriens : cf. saint Jérôme, saint Ephrem, Eusèbe, saint Cyrille, Théodoret, saint Thomas, encore suivis par D. Calmet. Mais, pour ne pas rompre l'unité de l'oracle en introduisant au verset 31 un danger autre que celui des premiers versets, ils auraient dû reconnaître le même ennemi dans le « basilic et le dragon volant », comme l'ont fait quelques-uns seulement dont parle saint Cyrille, et aussi D. Calmet. La plupart appliquent cette image à Ézéchias ou aux rois de Juda en général. — Enfin, pour « la verge brisée », nous ne trouvons que deux auteurs, de pays et d'âge bien différents, qui, par les seules inductions tirées du contexte, aient compris qu'il s'agit là aussi des Assyriens, mais en y voyant des rois qui ont régné bien après Achaz : ce sont Bar-Hebræus, auteur syriaque du treizième siècle, et le P. Berthier. D'après celui-ci, ce serait Sennachérib (*Isaie, trad. avec des notes*, Paris, 1788, t. II); le premier paraphrase ainsi : « Ne te réjouis pas de ce que Sargon qui te tenait en servitude est mort, car de sa racine sort Sennachérib, comme du serpent l'aspic. » (Bar-Hebræus, *In Isaiam scholiae codd. mss. syriacè ed. F. Tullberg, Upsaliæ,* 1842.

naissons seulement par les inscriptions, et dans celle de 710 à laquelle Isaïe fait aussi allusion (xx, 1), puis Sennachérib, en 703, furent les terribles exécuteurs des menaces divines. Ainsi[1], l'histoire assyrienne nous fournit le point de départ et le terme de cette prophétie, son occasion et son accomplissement.

Après en avoir retrouvé le cadre, il nous est facile de reconstituer la mise en scène de l'oracle. Teglathphalasar, le vainqueur des Philistins, vient de mourir; l'espérance renaît parmi tous les petits États tributaires syriens et palestiniens. Pour secouer le joug assyrien, pour échapper aux lourds tributs, on essaie de former une ligue, comme, en d'autres circonstances, des envoyés philistins sont venus solliciter l'adhésion de Juda (℣ 32). La question s'agite à Jérusalem. Le prophète réprouve ces alliances, doublement dangereuses au point de vue national et au point de vue religieux; par ses menaces, il renverse les espérances que font valoir les messagers. Le peuple de Dieu sera sauvé sans leur secours. « Quelle réponse fera-t-on aux envoyés de la nation? » La voici, et c'est le trait final, la magnifique conclusion de l'oracle, la vérité suprême qu'Israël doit graver en son cœur :

1. Je n'insiste pas sur ce dernier point, que M. Vigouroux a bien mis en lumière dans *La Bible et les découvertes mod.*, t. IV, p. 167, sq., 3e éd.

« Que Yahvé a fondé Sion et qu'en elle trouveront un refuge les malheureux de son peuple. » C'est le résumé de toute la politique d'Isaïe dans ses oracles contre les nations étrangères. L'Église de l'Ancien Testament, représentée en Sion, comme l'Église du Nouveau, même dans les pressants dangers, ne doit pas accepter les alliances louches et compromettantes; la vérité n'a pas besoin des Philistins.

Dans l'interprétation de cet oracle, nous avons appliqué une des règles que proposait Bossuet dans sa *Préface sur l'Apocalypse* (n. XVII). Comme elle nous vient d'un auteur qui, en matière d'exégèse, est loin d'avoir mérité la note de témérité, nous tenons à la rappeler aux esprits timides qui, même sur des données nouvelles, craindraient de s'écarter des sentiers battus. « Il y a des prophéties, dit-il, qui ne regardent pas le dogme mais l'édification, ni la substance de la religion mais ses accessoires. On ne dira pas, par exemple, que tout ce qui est prédit dans les prophéties sur Ninive, sur Tyr, sur Babylone, sur Nabuchodonosor, sur Cyrus, sur Alexandre, sur Antiochus, sur les Perses, sur les Grecs, sur les Romains, soit de l'essence de la religion. *L'explication de ces prophéties dépend de l'histoire et autant de la lecture des auteurs profanes que de celle des saints livres.* Sur ces sujets, il est permis d'aller, pour ainsi dire, à la décou-

verte ; personne n'en doute, et quand on dira que les Pères ou ne s'y sont pas appliqués, ou n'ont pas tout vu, ou qu'on peut même aller plus loin qu'ils n'ont fait, en cela on manquera d'autant moins au respect qui leur est dû, que ce petit progrès que nous pouvons faire dans ces pieuses éruditions est dû aux lumières qu'ils nous ont données. » Aujourd'hui, Bossuet ne parlerait pas seulement de « la lecture des auteurs profanes », mais surtout des monuments mêmes de l'antiquité ; à côté de ces témoins historiques, il placerait encore les sciences naturelles, qui ont pris depuis son temps un si bel essor. Elles ont permis de mieux comprendre la portée de maints passages et de discerner, dans le langage humain dont la pensée divine s'est revêtue, la métaphore de la réalité en des matières qui ne tiennent pas au dogme et où les Pères, faute de données précises et de critérium sûr, « ne se sont pas appliqués ou n'ont pas tout vu » et où, avec la prudence requise, « on peut même aller plus loin qu'ils n'ont fait ».

LES LAMENTATIONS DE JÉRÉMIE ET L'HISTOIRE DE L'ALPHABET. [1]

On nous a demandé récemment pourquoi dans le chant des Lamentations de Jérémie se trouvait en tête de chaque strophe le nom d'une lettre hébraïque, *aleph, beth, ghimel*, etc. ? Quel mystère recouvre ce singulier usage? L'approche de la Semaine sainte donne à la question une certaine actualité ; aussi ne nous contenterons-nous pas de renvoyer aux manuels ordinaires, où l'on trouverait assez facilement la réponse, et nous ajouterons comment elle intéresse l'histoire de notre alphabet.

On a inséré dans la liturgie les leçons des Lamentations comme on les trouvait dans les anciennes traductions, grecque et latine ; or, déjà les noms des lettres hébraïques s'y rencontraient, et voici pourquoi les traducteurs les y avaient introduits :

1. *Bulletin théol.* t. IV (1892), p. 20-22.

les quatre poèmes élégiatiques, qui forment les premiers chapitres des Lamentations sont *alphabétiques*, ce qui veut dire que chaque poème compte autant de strophes qu'il y a des lettres hébraïques, soit vingt-deux, et de plus que le mot initial de chaque strophe commence par la lettre dont le rang dans l'alphabet correspond au rang de la strophe dans le poème. Ainsi, pour le début de la strophe 1, l'auteur a choisi un mot commençant par la première lettre, *aleph*; pour celui de la strophe 2, un mot commençant par la deuxième lettre, *beth*; pour celui de la strophe 3, un mot commençant par la troisième lettre, *ghimel*, et ainsi de suite. L'alphabet fait donc le cadre extérieur de ces poèmes comme dans notre hymne de Noël, *A solis ortus cardine*. Bien plus, au chapitre III, l'auteur s'assujettit à une forme encore plus difficile : non seulement le premier mot de la strophe commence par la lettre correspondante, mais encore celui de chacun des trois vers de la strophe; aussi trouvons-nous là, trois fois répété dans nos leçons le nom de chaque lettre hébraïque.

Si les traducteurs avaient voulu reproduire la structure de ces poèmes, ils auraient dû choisir pour mot initial de chaque strophe un mot grec ou latin commençant aussi par la lettre correspondante; ils ont avec raison compris qu'ils ne

pouvaient se livrer à ce périlleux exercice sans faire courir au sens certains risques. Ils y ont sagement renoncé, mais ils ont voulu indiquer de quelque façon le procédé du poète, et ils ont pour cela transcrit le nom de la lettre hébraïque en tête de la strophe ou même du vers, suivant le cas. Voilà tout le mystère.

Au moyen âge, le nom de ces lettres devint le prétexte d'enseignements moraux et allégoriques tirés de leur signification, que l'on établissait avec plus ou moins de bonheur. On s'efforçait de trouver de mystérieux rapports entre cette signification et le sujet de la strophe elle-même. On peut voir un curieux exemple de cette exégèse dans le *Tractatus in Lamentationes Jeremiae,* qui figure parmi les œuvres de saint Jérôme, bien qu'il ne soit pas de lui. Non moins curieux est le poème sur les lettres hébraïques que l'on rencontre en certains manuscrits. Au reste, il s'en faut bien que tous les auteurs aient alors ignoré la raison de ces lettres dans les Lamentations, et quelques-uns même ont su en tirer parti pour expliquer les obscurités de notre version latine.

Quel sens donner, par exemple, au mot *novi* dans les ℣. 22, 23 du chap. III?

Misericordiae Domini quia non sumus consumpti,
Quia non defecerunt miserationes ejus;
Novi diluculo, multa est fides tua.

Il est naturel de penser d'abord au parfait du verbe *nosco*, comme l'ont fait Hugues de Saint-Victor, saint Thomas et même Nicolas de Lyre, tout hébraïsant qu'il était, et d'arranger le sens de la phrase comme on peut. Comment soupçonner, en effet, que nous avons plutôt le nominatif pluriel de l'adjectif *novus?* — C'est pourtant vrai, comme l'ont remarqué Raban Maur et saint Bonaventure, qui emprunte à quelque *Correctorium*, peut-être à celui de Roger Bacon, la note suivante où l'on tient judicieusement compte de l'alphabétisme de ces poèmes : « Haec littera in antiquis habetur *novi,* id est, *cognovi*, cùm non sit hic verbum sed nomen; unde in hebraeo est *novelli*, quia juxta ordinem alphabeti stare non potest ut sit *novi* pro *cognovi.* » Qu'est-ce à dire? Nous sommes à la strophe *heth*; le premier mot du vers doit commencer par cettre lettre; ce ne serait pas le cas si nous avions le verbe *connaître*, en hébreu *yâdâti*, à la première personne du parfait, tandis que l'adjectif *novus* commence, en effet, par un *heth, hădasim* au pluriel. Il faut traduire : « ... Car ses miséricordes n'ont pas de terme. — Nouvelles [elles sont] dès le matin; grande [est] ta fidélité [ô Dieu]. »

Le *novi* se rapporte donc à *miserationes* qui précède. Comment le deviner, et pourquoi le traducteur a-t-il péché contre les lois de la grammaire

qui demandaient le féminin? — C'est qu'il lui arrive souvent de *calquer* son texte comme pour lui être plus fidèle. Le substantif rendu par *miserationes* est masculin en hébreu ; l'adjectif qui suit est naturellement au masculin et le traducteur l'y a laissé. Les équivoques et les anomalies de ce genre ne sont pas rares dans notre version, surtout dans les Prophètes et les Psaumes; aussi en rendent-elles la lecture courante très pénible, en exigeant des notes perpétuelles; et pour le théologien dont un des premiers devoirs est de connaître dans son intégrité le sens du livre sacré, elles rendent indispensable l'étude suivie du texte original.

Nous n'avons plus qu'un mot à ajouter pour montrer comment le procédé littéraire dont nous venons de parler intéresse l'histoire de notre alphabet. Nous savons qu'il dérive de l'alphabet hébreu-phénicien (non hébreu carré de nos manuscrits et édition), qu'adoptèrent successivement les Grecs et les peuples de l'Italie, à quelques modifications près exigées par la représentation de sons spéciaux. La filiation des caractères n'est pas douteuse; mais l'ordre dans lequel on les énumère est-il ancien, antérieur à l'emprunt fait par les Hellènes? ou bien les scribes et grammairiens juifs d'époque très récente empruntèrent-ils cet ordre aux grammairiens grecs? Les poèmes hébreux alphabétiques, comme les Lamentations de Jéré-

mie, l'éloge de la femme forte dans le chapitre XXXI des Proverbes et quelques Psaumes, ne laissent aucun doute à ce sujet et montrent que cet ordre remonte lui aussi à une très haute antiquité et qu'il se trouvait déjà fixé avant l'emprunt.

NINIVE « LA GRANDE CITÉ [1] ».

Entre tous les *Petits Prophètes,* nul n'est d'une lecture plus facile que le livre de Jonas; aussi l'avons-nous pris d'abord comme sujet de nos explications au cours élémentaire d'hébreu. Nous nous occupons surtout de l'interprétation grammaticale, mais nous ne nous interdisons pas çà et là quelques notes sur le fond même des choses.

Les vastes proportions de Ninive jouent un rôle important dans le livre de Jonas, spécialement dans le mot de la fin (IV, 11), que prépare, au milieu du récit, cette indication générale : « Et Ninive était une grande cité pour *'Elohim* [2] d'une

1. *Bulletin théol.* t. I (1889), p. 50-54, p. 81-87.

2. Ces mots ne sont pas rendus dans notre *Vulg.*; toutes les autres versions anciennes confirment la leçon de l'hébreu. Au reste, primitivement, ils devaient se trouver aussi dans la traduction latine. Le texte de saint Jérome (*Patr. lat.*, t. XXV, p. 139 donne : *civitas magna Dei,* et son commentaire suppose ce complément puisqu'il l'explique : *Nullique dubium quare Ninive magna sit civitas Dei, cum mundus et universa per ipsum facta sint.*

marche de trois jours (III, 3). » Jusqu'à ces derniers temps, on justifiait sans peine ces paroles par les témoignages de quelques auteurs anciens sur l'étendue de Ninive; mais nous avons mieux que ces données, plus ou moins liées à la légende compromettante de Ninos et de Sémiramis, comme dans Ctésias auquel emprunte Diodore de Sicile; nous avons Ninive elle-même : Ninive, vraie Pompeï orientale, mais Pompeï gigantesque, exhumée, en partie au moins, des *tumulus* qui la recouvraient, après deux mille quatre cents ans d'oubli! Et nous devons nous demander si ces fouilles donnent un démenti, une confirmation ou une explication à la courte phrase du livre de Jonas.

Et d'abord, il faut bien l'entendre, sans vouloir cependant chercher trop de précision dans une donnée approximative. La journée de marche peut représenter une trentaine de kilomètres; c'est l'étape ordinaire que fournit un homme en un jour, et à cela nous ramène l'évaluation d'Hérodote (V, 53), si bon à consulter en tout ce qui concerne l'antiquité orientale. Mesurant la distance de Sardes à Suse, il compte quatre-vingt-dix journées de marche à 150 stades [1] par jour, c'est-à-dire de 27 à 28 kilomètres. Les trois journées de marche feraient donc environ 90 kilomètres. — A quoi se

1. Le *stade* valait 184m97. Cf. Reinach, *Manuel de philol. classique*, t. I, p. 222.

rapporte cette mesure? L'auteur ne le dit pas formellement. Mais il est naturel de penser au pourtour; quand on veut donner l'idée de l'étendue d'une ville, c'est d'ordinaire de son pourtour que l'on parle. Cette explication se présente d'abord à l'esprit; la plupart des interprètes l'acceptent après saint Jérôme. Sans hésiter, sans chercher ailleurs, il nous dit : *Civitas magna et tanti ambitus ut vix trium dierum posset itinere circumiri.* — Une circonférence de 90 kilomètres! cela paraormît éne, invraisemblable! L'enceinte de Paris n'en compte que 25, et celle de Londres à peu près 36. — On évite la difficulté si le texte signifie simplement qu'il fallait trois jours à Jonas pour parcourir la ville en prêchant [1]. Mais alors le texte ne dit plus rien pour faire apprécier cette grandeur de Ninive sur laquelle l'auteur tient à insister; d'ailleurs, l'idée de prédication est étrangère à cette note. D'autre part, c'est augmenter à plaisir et gratuitement la difficulté que de traduire ou paraphraser « de trois journées de marche *pour la traverser*... »; les 90 kilomètres ne représenteraient plus seulement la circonférence de la ville, mais son diamètre!

1. Cette interprétation, déjà proposée par saint Ephrem (ap. Assemani, *Bibl. orientalis*, p. I, p. 70) et par Théodoret (*in h. l.*), est suivie par G. Rawlinson (*The five great monarchies*, I, p. 251) et par M. Vigouroux (*Manuel bibl.*, 1re édit., § 1009).

Tenons-nous-en, provisoirement au moins, à la première explication proposée, et remarquons comment elle s'accorde avec les données de Ctésias, que rapporte Diodore de Sicile (*Biblioth.*, II, 3), les seules données précises que nous fournisse l'antiquité sur l'enceinte de Ninive. Elle avait, dit-il, 480[1] stades de circuit (150 de long sur 90 de large), c'est-à-dire plus de 88 kilomètres; nous sommes ainsi ramenés aux trois journées de marche de Jonas. Si légendaire que soit tout ce que Ctésias raconte sur les remparts de la ville, comme sur Ninos et Sémiramis, il peut y avoir une part de vérité dans le souvenir de la vaste étendue de Ninive. Au reste, entre son témoignage, qui nous arrive sous une autre forme et par un autre canal, et le livre de Jonas, la coïncidence mérite d'être notée.

Sur l'emplacement de la capitale assyrienne a-t-on vérifié ces affirmations de Ctésias? — Hâtons-nous de le dire, on n'a pas retrouvé et on ne retrouvera probablement pas ce mur de circonvallation dont il parle, mais on a découvert dans une même plaine, et à des distances assez considérables l'un de l'autre, des groupes de ruines, des débris de palais qui servent à délimiter un espace im-

1. Hérodote (I, 178) attribue aussi 480 stades à l'enceinte de Babylone, et cependant Strabon (lib. XVI, int.) prétend que Ninive était beaucoup plus grande que Babylone.

mense, dont la mission anglaise a évalué le périmètre à 90 milles : 114 kilomètres ! Que sont ces ruines? Jusqu'à quel point formaient-elles un seul tout? Appartenaient-elles à la *Ninive* dont parle Jonas? C'est ce qu'il nous reste à dire. Cependant, une remarque préalable est encore nécessaire. Dès le début du récit, et presque partout, le nom de Ninive est accompagné d'un complément que l'article rend en hébreu très significatif ; « *la grande cité* » (hâ-ʿir hag-gedôlâ, I, 2; III, 2; IV, 11).

Or cette répétition suggère un rapprochement avec un texte plus ancien, qui lui-même éclairé par les découvertes récentes, doit nous servir à comprendre ce que Jonas appelle : « Ninive, la grande cité. »

Il est question, en effet, de « *la grande cité* », et en relation directe avec Ninive, dans l'antique morceau de la Genèse que l'on peut appeler la carte ethnographique des peuples : monument que l'on déchiffre, plutôt qu'on ne le lit, à mesure que nos connaissances sur l'antiquité orientale s'augmentent et se précisent. Après avoir parlé de Nemrod et des villes qu'il a bâties « dans la terre de Sin ʿar », l'auteur ajoute : « de cette terre, il « s'en alla en Asur [1] et bâtit Ninive et Rehobot-ʿIr

1. On prend aussi *Asur* pour un nom d'homme, comme le fait la traduction latine : « *De terra illa egressus est Assur et aedificavit...* » De même les autres versions anciennes, sauf le Targum,

« et Calah et Resen entre Ninive et Calah : c'est « *la grande cité* (hâ-'ir hah-gedôla) (Gen. x, 11-« 12). » — A laquelle des quatre villes s'appliquent ces derniers mots? A Ninive, pensaient les anciens interprètes; c'était la seule bien connue, la seule qui ait quelque célébrité dans l'histoire; mais on ne tenait pas compte de la construction de la phrase. D'autres, la suivant strictement, pensaient à la dernière nommée, Resen; mais Resen est une inconnue. N'importe! M. Oppert [1] en tire un argument pour prouver la très grande antiquité de ce morceau de la Genèse : il a été écrit quand Resen surpassait les autres villes assyriennes, avant l'époque où nous reportent les inscriptions les plus anciennes, qui déjà ne parlent plus d'elle. — Mais, dans ces conditions, la prépondérance de Resen est-elle autre chose qu'une hypothèse imaginée pour expliquer le texte? Si, au moment où s'écri-

d'Onkelos. Dans l'une ou l'autre traduction, le passage implique deux faits que les monuments ont pleinement mis en lumière; les deux civilisations assyrienne et chaldéenne sont étroitement apparentées, et la Chaldée en est le commun berceau. La légende de Ninos supposait aussi la même parenté, mais intervertissait les rôles : la civilisation descendait de l'Assyrie.

1. *Expédition en Mésopotamie,* t. I, p. 83 : « La phrase de la Genèse dit *évidemment* que la grande ville est Resen, et la rédaction de ce passage est antérieure à la fondation du premier empire chaldéen à la fin du vingt et unième siècle avant J.-C., et beaucoup plus antique que la splendeur de la grande Ninive. » M. Vigouroux adopte cette vue de M. Oppert dans *La Bible et les découvertes modernes.* (T. I, p. 265 sq., 3e édit.)

vaient ces lignes, elle avait eu la prépondérance qu'on lui prête, aurait-on déterminé sa position par d'autres villes de moindre importance? — Quand on ignorait absolument la position respective des villes nommées, il était difficile de songer à une autre solution, de les supposer assez rapprochées pour être considérées comme un seul tout, comme une vaste tétrapole à laquelle se rapporterait l'énigmatique phrase : « C'est la grande cité. » Pour se prononcer à ce sujet, il fallait attendre de connaître exactement le site de *Ninive* et de *Calah*.

Singulière destinée de Ninive! Quand à la fin du VII^e^ siècle, qui a vu l'apogée de sa gloire, elle disparaît soudain, l'histoire n'enregistre pas d'une façon sûre l'époque de sa chute : même avec les données nouvelles fournies par les monuments, on hésite entre les années 625 et 606 av. J.-C. Bientôt après, la place de Ninive est déserte, et perd jusqu'à son nom. A la fin du V^e^ siècle déjà, Xénophon[1], passant dans ces parages avec les Dix-Mille, rencontre les enceintes ruinées entre le grand Zab et le Tigre et les nomme *Larissa*, *Mespila* : il semble ignorer quel sol fameux il foule. C'est

1. *Anabase*, III, 4. M. Oppert identifie Mespila avec les ruines de Khorsabad, et Larissa avec Resen dont elle rappelle vaguement le nom. *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 82, 350. Xénophon évalue l'enceinte de la Mespila à 6 parasanges = 180 stades (environ 33 kilomètres).

à côté du champ de ruines de Ninive qu'Alexandre livre le combat qui décide du sort de l'Asie, au bourg de Gaugamèle. D'après Strabon (lib. XVI, init.), on trouva ce nom trop peu connu pour le donner à la bataille; on lui préféra celui de la ville d'Arbèles distante de 600 stades (Cf. Arrien, lib. III, VIII). Les historiographes du roi ne paraissent pas soupçonner qu'on s'était trouvé presque sur le site de Ninive. Les auteurs [1] qui parlent d'elle ne présentent que des souvenirs vagues sur son emplacement, quand ils ne tombent pas dans des erreurs grossières, comme Diodore citant Ctésias : il la met sur l'Euphrate! Cependant, toute tradition locale ne s'était pas perdue; au moyen âge, le géographe arabe Yakout rappelle que près de Khorsabad il y avait une ville antique appelée *Sar'un* (Sargon) « dans le district de Ninive [2]. » Chez les chrétiens, on donnait le titre de *métropolitain de Ninive* au métropolitain jacobite de Mossoul. Surtout, en face de cette ville, sur la rive orientale du Tigre, au milieu des *tells* qui couvrent la plaine, émergeait, comme un point de repère, avec son petit village turc et sa mosquée, la colline portant encore le nom du prophète Jonas, *Nebbi-Yunus,* la colline du repentir, *Tellet-taubeh.*

1. Pline (*H. N.*, VI, 13, § 16); Tacite (*Ann.* XII, 13); Strabon XVI, I, 3); Diodore (II, III).

2. Cf. les citations dans Oppert, *Expéd. en Mésop.*, t. I, p. 351.

Déjà, vers 1810, un Anglais, Rich, résident de la Compagnie des Indes à Bagdad, en passant à Mossoul, avait examiné les tumulus de la rive droite et y avait reconnu l'emplacement de l'ancienne Ninive. Mais on ne put encore exécuter de fouilles; on se contentait de recueillir de menus débris à la surface. Enfin, en 1842, M. Botta fut envoyé comme consul français à Mossoul, avec la mission spéciale de rechercher les restes de Ninive. La colline de Nebbi-Yunus était, pour les Musulmans, un terrain consacré; on commença les explorations à côté, sur la colline et près du petit village de Koyundjick; rien d'important ne fut découvert. Sur les indications d'un paysan turc, M. Botta se rendit alors au village de Khorsabad, à une quinzaine de kilomètres au nord-est de Koyundjick; et c'est là que pour la première fois, les tranchées mirent à nu les ruines d'un palais assyrien (mars 1843). On crut avoir retrouvé Ninive [1]. Un autre explorateur, l'Anglais H. Layard, imita l'exemple donné par

1. Aussi le magnifique ouvrage de Botta et Flandin, qui donne le résultat des fouilles, porte-t-il le titre de *Monument de Ninive* (5 vol. in-fol. 1846-50). « Si l'on peut dire avec raison, observe M. Oppert, que le titre de *Monument de Ninive* qu'on a donné à son livre, n'est pas parfaitement exact, on ne saurait nier que la découverte de cette dépendance de la capitale, découverte qui a autorisé et encouragé les fouilles exécutées en d'autres endroits, peut à juste titre prendre le nom de la découverte de Ninive. » (*Expéd. en Mésop.*, t. I, p. 67). On peut suivre les progrès des fouilles de Botta dans ses *Lettres*, publiées par le *Journal asiatique*, 1843-1845.

Botta. Dans la vaste plaine triangulaire formée par le confluent du Tigre et du Zab supérieur, d'autres monticules attiraient l'attention et pouvaient cacher des ruines ; Layard s'attaqua d'abord (1846) à celui qui portait le nom de Nimroud, à 28 kilomètres au sud de Koyundjick. Une autre cité royale, les restes de plusieurs palais y étaient enfouis. En 1848, Botta, tombé en disgrâce, quitta Mossoul [1]. Les Anglais reprirent alors les fouilles abandonnées à Koyundjick ; on suivit le tracé d'une enceinte qui renfermait cette colline et celle de Nebbi-Yunus, et dans les flancs de l'une et de l'autre apparurent les ruines de nouveaux palais. Sur plusieurs points du vaste triangle, dont Khorsabad au nord-est, Koyundjick et Nebbi-Yunus à l'ouest et Nimrud au sud marquaient les sommets, d'autres tumulus recélaient des débris anciens ; mais on n'y a trouvé encore aucun reste de quelque importance, sauf à Belrwat, à une douzaine de kilomètres au nord-est de Nimroud, où M. Rassam a découvert plus récemment les portes à bas-relief de bronze d'un palais de Salmanasar.

1. M. Place, envoyé plus tard à Mossoul, a continué les fouilles de Botta à Khorsabad et consigné, lui aussi, ses recherches dans un grand ouvrage, *Ninive et l'Assyrie*, 3 vol. in-fol. Paris, 1867-1879.

*
* *

Qu'étaient par rapport à l'ancienne Ninive les groupes de ruines découvertes à Khorsabad, à Koyundjick et Nebbi-Yunus et à Nimrud? On n'a pu répondre d'une façon sûre qu'après avoir déchiffré et lu les inscriptions cunéiformes trouvées dans ces ruines elles-mêmes, et voici les résultats de l'enquête en commençant au nord-est par le premier site exploré.

1° A Khorsabad, le palais et l'enceinte (5 à 6 kil. de pourtour) appartiennent à la ville fondée tout entière par Sargon (722-705) dans la dernière partie de son règne et portant le nom de *Dur-Sur-rakin* (château de Sargon). Elle était donc de création trop récente pour figurer dans l'ancien document de la Genèse; elle n'existait pas même à l'époque de Jonas[1], qui vivait environ cinquante ans auparavant; on ne doit pas en tenir compte pour expliquer les dimensions de la « grande cité » du livre de Jonas.

2° A Koyundjick et Nebbi-Yunus, l'enceinte (près de 10 kil. de pourtour, plus longue que

1. D'après *II Reg.* XIV, 25, Jonas exerçait son ministère prophétique au début du règne de Jéroboam II, qui se termine vers 750. Nous fixons cette dernière date en corrigeant d'après les tablettes chronologiques assyriennes, non les données de la Bible, mais la chronologie reçue, plus ou moins fondée sur ces données et supposant sans preuve des interrègnes entre les rois d'Israël.

large), dont le côté occidental passait sur ces deux collines, était bien celle de *Ninua;* c'est le nom [1] que l'on trouve sur les briques des murs et dans les inscriptions qui nous apprennent que Sennachérib (705-681) a complètement restauré cette cité royale ; les palais qu'elle renferme datent tous du règne de ce prince ou de ses successeurs : sur le monticule de Koyundjick, au nord le palais d'Assurbanipal (667-?) et au sud-ouest celui de Sennachérib lui-même, où furent déposées ensuite les tablettes d'argile qui composaient la bibliothèque d'Assurbanipal et dont les débris sont le plus précieux trésor du British Museum ; sur la colline de Nebbi-Yunus, il y avait un autre palais de Sennachérib et celui de son fils et successeur Assaraddon (681-667). Ces constructions ne sont donc toutes que du dernier siècle de l'empire assyrien ; mais déjà auparavant des rois avaient habité Ninua, nous le savons par quelques vestiges de leurs résidences, et surtout par leurs inscriptions trouvées ailleurs. On ne peut douter que l'enceinte de Sennachérib ne représente le vieil emplacement et

1. A cette prononciation correspond bien la transcription en hébreu : *Ninwé,* si on prononce correctement le w. Dans ses précieux et trop oubliés commentaires, Cajetan observe (*in Gen.* x) : « Iuxta hebraeum, Ninive bissyllabum est, proferunt enim *Ninueh.* » — De la transcription grecque Νινευή ou Νινευί, on a fait en latin dans les manuscrits *Nineve,* puis *Ninive,* et c'est cette dernière forme qui est passée dans nos éditions.

comme le noyau le plus ancien de la capitale assyrienne. Notons cependant que dans cette enceinte même, en dehors des monticules de Koyundjick et de Nebbi-Yunus où on a découvert les palais mentionnés, il ne se trouve aucun autre tumulus qui révèle des constructions antiques [1].

3° A Nimrud, c'était aussi tout un groupe de palais situés dans l'angle sud-ouest d'une enceinte (6 kil. de pourtour) : d'abord ceux des plus puissants monarques du moyen empire assyrien : celui d'Assurnasirhabal (883-858) et celui de Salmanasar III, son successeur (858-823), le contemporain d'Achab et de Jehu d'Israël, qui figurent dans ses inscriptions, l'un à côté de Benadad de Damas parmi les rois alliés battus en 854, l'autre plus tard parmi les tributaires. Dans la seconde moitié du VIII[e] siècle, le restaurateur de la puissance assyrienne, Teglathphalasar IV (745-727), bâtit aussi un palais à côté des précédents; mais il fut démoli quelques années après sous les Sargonides, peut-être comme étant l'ouvrage d'un usurpateur; les débris, avec leurs inscriptions mutilées, furent employés en ce même endroit dans la construction d'un palais d'Assaraddon (681-667). Or, l'enceinte qui renfermait ces demeures princières n'était autre que *Calah*.

1. Oppert, *Expéd. en Mésopot.*, t. I, p. 308.

Ninua, Calah! nous tenons la position exacte des deux localités qui jouent le rôle principal dans le passage cité de la Genèse (x, 11, 12), puisqu'elles servent à déterminer les autres. Nous savons maintenant qu'il ne faut pas les chercher dans des régions différentes; ces grandes résidences royales sont dans une même plaine, à moins de 30 kilomètres de distance, et entre elles se trouve encore Resen. Ne commence-t-on pas à soupçonner la portée de la phrase qui accompagne ces différents noms : « C'est la grande cité »? Mais a-t-on trouvé Resen? De fait, l'espace compris entre Nebbi-Yunus et Nimrud, c'est-à-dire entre Ninive et Calah, est couvert de tumulus « qui promettent encore, disait M. Oppert en 1863, une récolte archéologique aux siècles à venir [1]. » A trois quarts de lieue au nord de Nimrud, à Selamiyeh, on a reconnu les vestiges d'une enceinte; est-ce là Resen ou faut-il la chercher dans d'autres monticules à Karakous ou à Karemles plus à l'est? Ces tumulus ont bien des débris anciens, mais aucun n'a livré le secret de son nom antique [2]. Dans tous les cas, d'une façon gé-

1. *Expéd. en Mésopot.* I, 83, 308.

2. Dans l'inscription de Bavian, Sennachérib mentionne une *Resheni* parmi les dix-huit localités qui étaient dans les environs immédiats de Ninua, mais on ne peut déterminer leur position respective. S. Ephrem, dans son commentaire (*in Gen.* x) donne précisément à ce nom une forme semblable à celle de l'inscription *Rish-'aino,* qui signifie « tête de la source ».

nérale, l'emplacement de Resen est suffisamment déterminé par la Genèse : « Elle est entre Ninive et Calah, » et sa position intermédiaire entre deux points relativement si rapprochés, suggère aussitôt l'idée qu'à l'ensemble formé par Ninive, Resen, Calah, on doit appliquer les derniers mots : « C'est la grande cité. »

Et Rehobot-'Ir qui vient après Ninive? Les inscriptions n'ont fourni sur elle aucune donnée; dans la Genèse même, il n'y a pas, comme pour Resen, d'indication topographique; mais son nom montre assez qu'elle n'est qu'une dépendance de la ville nommée avant elle [1]; il signifie « les lieux ouverts de la ville, » c'est-à-dire en dehors de l'enceinte [2]; nous dirions « les faubourgs, » formant, eux aussi, un autre centre ou plusieurs centres de population, comme le pluriel l'indique. Cette *partie rurale* de Ninive en dehors de l'en-

1. Saint Jérôme va trop loin quand il en fait un nom commun : « Niniven *et plateas civitatis* » (Vulg.) : ce serait alors une partie même de Ninive; mais, dans le texte : « *et Rehobot-'Ir* » se présente après Ninive de la même façon que « *et Calah et Resen* »; comme celles-ci, il faut la chercher en dehors et à côté de Ninive. Au reste, toutes les autres versions anciennes transcrivent comme nom propre au moins le premier élément du nom. (Cfr., LXX : Καὶ τὴν Ῥωβὼτ πόλιν; de même Samaritain, Targum, Syriaque.)

2. Cette signification attachée à la racine *rahab* ressort bien de *Jud.*, XVIII, 10, où il s'agit d'une terre ouverte sans défense; *rehob*, comme nom commun, désigne une de ces places en avant et en dehors des portes où l'on a coutume de se réunir en Orient. (Cf. *II Esdr.*, VIII, 1, 3, 16.)

ceinte royale, M. Oppert l'étend très loin au nord et au sud de Koyundjick et même sur la rive occidentale du Tigre à la place de Mossoul et au sud de cette ville[1]; ainsi son étendue équivaudrait presque, d'après lui, à la donnée des anciens, sans tenir compte de Calah et de Resen. Mais rien ne prouve qu'une partie de « la grande cité » se trouvait sur la rive droite du Tigre. Quoi qu'il en soit, ce que nous apprend le nom de Rehobot-'Ir ne fait que confirmer l'explication déjà suggérée par la position respective des autres localités. Entre elles, c'est un autre intermédiaire. Dès lors le texte de la Genèse s'éclaire : « Il bâtit Ninive « et Rehobot-'Ir (les faubourgs de la ville) et « Calah et Resen entre Ninive et Calah : c'est *la* « *grande cité*. » Nous comprenons comment on les a considérées comme un seul tout[2], bien qu'il n'y eût pas de circonvallation extérieure pour les relier. De même[3] « la grande cité » reparaît dans

1. *Expéd. en Mésop.*, t. I, p. 289, 348.

2. C'est ce qui serait directement confirmé par les textes, s'il était vrai, comme le dit M. Oppert, « que la cité royale de Ninive, les rues de la ville (*Rehobat-Ir* de la Genèse) ou la partie rurale de Ninive, les localités des alentours jusqu'à Calah furent appelées ensemble par les rois d'Assyrie *leur ville d'Assur* ». (*Op. cit.*, t. I, p. 348.) Mais nous n'avons trouvé dans les inscriptions rien qui justifiât cette affirmation générale. La ville d'Assur des inscriptions (*Ellasar* de Gen., XIV, 1, 9. Vulg. *Ponti?*) est tout à fait distincte de Ninive et de Célah et située beaucoup plus au sud.

3. Cette interprétation de *Gen.* X, 12 et de *Jonas* III, 3 est admise,

le livre de Jonas; mais alors Ninive, la première nommée dans la Genèse, a pris une telle importance, acquis un telle célébrité que son nom sert à désigner tout l'ensemble. L'histoire peut, dans une certaine mesure, nous expliquer cette différence.

Si on s'en tenait aux constructions trouvées dans l'enceinte de Ninua, qui datent toutes de Sennachérib ou de ses successeurs, on pourrait croire que Ninive ne remonte pas au delà du VII^e^ siècle avant Jésus-Christ. M. Oppert observe même : « Nous n'aurions aucune notion des prédécesseurs de Sennachérib si ces monarques n'avaient pas construit des palais à Kala-Shergat, à Nimrud et à Khorsabad » (p. 288). Là, dans leurs inscriptions, ils nous parlent de Ninua, et, plusieurs, comme de la ville où ils ont résidé. Bien plus, au delà de toutes les données assyriennes, nous avons les inscriptions de rois égyptiens de la dix-huitième dynastie, Thotmès III et Amenhotep II, qui, dans le récit de leur campagne en Mésopotamie, mentionnent Ninive comme un des foyers de la résistance à l'invasion égyptienne [1]; ce qui nous reporte au

mais seulement indiquée par le P. Knabenbauer, dans son *Comment. in Prophet. Min.* (Paris 1886, t. I, p. 381).

1. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 130; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, ch. v.

XVI[e] ou XV[e] siècle avant notre ère, à une époque antérieure à Moyse et à l'exode qui n'eut lieu que sous les successeurs de Ramsès II de la dix-neuvième dynastie. La présence de Ninive dans le document de la Genèse, la place même qu'elle y occupe se trouvent déjà expliquées. Cependant, au temps du premier empire assyrien, ce n'est pas Ninive, mais *Asur* (aujourd'hui ruines de Kala-Shergat) qu'habitent de préférence les rois de cette période; là, on retrouve les débris de leurs palais, et, en particulier, celui du plus fameux d'entre eux, Teglathphalasar I (v. 1110). Après lui, la puissance assyrienne éprouve une défaillance de deux siècles. Or, quand elle rentre dans la voie des conquêtes et reparaît en Syrie et jusque sur les bords de la Méditerranée, quand elle se trouve pour la première fois en contact avec les Israélites, nous voyons les rois du moyen empire résider d'abord à *Ninua;* ainsi Assurnasirhabal (883-858) se met de là en marche pour ses campagnes et là retourne avec le butin jusqu'à ce qu'il se bâtisse un palais à Calah. Son fils et successeur, Salmanassar III, n'en revient pas moins résider à Ninua pendant une grande partie de son règne; c'est précisément de Ninua qu'il part pour l'expédition dans laquelle il rencontre et bat les troupes d'Achab d'Israël unies à l'armée de Bénadad de Damas (854). Ainsi, quand les Hébreux commencent à connaî-

tre de près et à leurs dépens la domination assyrienne, Ninive était la résidence royale! Le dernier grand conquérant de cette période, *Rammannirar*, construisit un palais dans l'enceinte de Ninua, comme l'apprend l'inscription de briques trouvées à Nebbi-Yunus. Avec le règne de ce roi (812-783) nous touchons à l'époque de Jonas, contemporain de Jéroboam II (vers 790-750). Le nom de Ninive était alors devenu assez célèbre pour qu'un écrivain hébreu le donnât à la vaste tétrapole, à « la grande cité ».

Un demi-siècle après Jonas, elle s'augmentait d'une nouvelle dépendance, la ville royale de Sargon, Dur-Sarrukin (Khorsabad). Avec cette partie septentrionale de « la grande cité » on a évalué le périmètre du champ total de ruines à 90 milles anglais, près de 145 kilomètres. Si la donnée du livre de Jonas eût aussi compris Dur-Sarrukin, ce ne serait pas *trois*, mais bien *cinq* jours de marche qu'il eût fallu dire [1].

1. E. Schrader (*Die Keilinschriften und das A. Test.*, 1872, pp. 20-24, 286), reconnaît que la grande cité de *Gen.* x, 11-12 et de *Jonas* comprend les différentes enceintes ruinées; que, par conséquent, la note du livre de Jonas renferme une donnée vraie; mais il n'y voit pas moins un anachronisme, l'évaluation à 90 milles supposant l'adjonction de la cité du Nord « qui ne fut bâtie que *cent ans* après Jonas » (il faudrait dire : environ cinquante ans après Jonas). — Il n'a pas remarqué que les 90 milles dépassent de beaucoup les trois journées de marche de Jonas et que dès lors celles-ci représentent précisément l'étendue de « la grande

Entre les cités royales de Ninive et de Dur-Sar rukin, il y avait des groupes d'habitations très rapprochés et presque contigus, comme le montre l'inscription des rochers de Bavian. Sennacherib y parle d'abord de ses travaux dans l'enceinte royale ; mais il s'est occupé aussi *des habitants* qui sont « dans les environs », dans la banlieue de Ninive. Il a fait creuser dix-huit canaux pour apporter l'eau potable à dix-huit localités qu'il énumère ; la mention du Khussur, le Khausser actuel (petit cours d'eau entre Koyundjick et Khorsabad), vers lequel sont dirigés tous ces canaux, montre qu'on doit chercher ces dix-huit localités dans un rayon très étroit autour de Ninua. Il y avait donc entre les résidences princières une agglomération de villes dont les tumulus actuels ne sont que les vestiges ; mais aucun mur d'enceinte n'enveloppait ces divers groupes : aussi n'en délimitera-t-on jamais l'étendue d'une façon exacte, comme on a pu le faire pour Babylone. La « grande cité » assyrienne avait confiance dans les trois ou quatre points fortifiés qui la défendaient au nord et au sud et aussi dans les fleuves et les anciens canaux qui l'entouraient presque de trois côtés. Plus d'un

cité » avant l'addition de Dur-Sarrukin. Au lieu d'un anachronisme, il y a une remarquable coïncidence, qui pourrait même servir à déterminer l'époque à laquelle a été écrit le livre ou tout au moins fixée la tradition qui s'y est déposée.

siècle après Jonas, Nahum, en prédisant la ruine définitive de Ninive, fait allusion aux rivières qui devaient la protéger, et qui deviennent contre elle des agents destructeurs : « Les portes des fleuves « s'ouvrent : le palais se pâme. C'en est fait!..... « Ninive était une piscine pleine d'eaux depuis le « jour de son existence, et maintenant elles se ré- « pandent! » (II, 3, 9). Le même prophète reproche vivement à Ninive ses rapines; les campagnes de ses rois, annuelles à certaines périodes, ne sont que de vastes razzias qui expliquent la formation rapide de parcils centres de populations. Voici, par exemple, les dépouilles que rapporte Sennachérib de son expédition contre la Chaldée et qu'il énumère dans une inscription : « 208,000 personnes, hommes et femmes, 7,200 chevaux, ânes et mulets, 5,300 chameaux, 70,000 bœufs, 600,800 moutons. » L'*antre* [1] où se partageait un tel butin, selon l'expression du prophète, ne pouvait qu'être immense.

Le développement invraisemblable de « la grande cité » n'est pas un fait isolé dans l'histoire de ces contrées : Babylone, longtemps la rivale de Ninive et qui lui succéda dans la domination de l'Asie occidentale, présente un terme de comparaison remarquable. Ni par la durée, ni par la grandeur,

1. *Nahum*, II, 9-13.

son empire n'égale celui de son émule; et cependant l'étendue de Babylone, au jour de sa gloire, dépasse celle de la capitale assyrienne. Comme elle, elle se compose de plusieurs centres de population, d'abord indépendants : Borsippa, Cutha, Dora autour de Babil, puis réunis par Nabuchodonosor dans une même enceinte que décrivent les inscriptions de ce roi, et plus tard Hérodote (I, 178 et 155). Avec ces données, M. Oppert en a suivi sur le terrain même le tracé, et voici la conclusion de ses laborieuses recherches [1] : « Le grand mur de Babylone renfermait donc un espace de 513 kilomètres carrés, c'est-à-dire un territoire grand comme le département de la Seine et quinze fois l'étendue de la ville de Paris en 1859, sept fois celle de la même capitale en 1860 (enceinte fortifiée). Le second mur entourait un aréal de 290 kilomètres carrés, beaucoup plus grand que la ville de Londres. Dans cet espace. les habitations ne s'entassaient pas comme dans nos villes modernes; il y avait de larges places libres et cultivées, au dire d'Hérodote. Il en était de même à Ninive, « la grande cité, » où, d'après Jonas (III, 7; IV, 11) se trouvaient de nombreux troupeaux de gros et pe-

1. Il en donne tout au long les résultats dans l'ouvrage déjà cité : *Expéd. en Mésop.*, ch. VIII, où il commence par nous dire : « C'est par trois mille observations successives, et la résolution de mille triangles trigonométriques que j'ai pu réussir à établir la première esquisse de la carte de Babylone au mois de novembre 1853. »

tit bétail. Les parties qui la composaient, quoique n'étant pas reliées par une circonvallation unique, périrent avec la cité royale — ce qui montre bien leur solidarité — et disparurent toutes dans une même ruine sans laisser leur nom à leur emplacement.

Cette heure n'était pas encore venue quand un siècle et demi auparavant Jonas reçut sa mission. Ninive avait à remplir, dans les desseins de Dieu, un rôle considérable comme instrument de sa justice et aussi comme objet de sa miséricorde. Ce n'est pas pour satisfaire la curiosité des lecteurs que le livre de Jonas insiste sur les dimensions de la ville « grande *pour 'Elohim* » ; la conclusion du récit explique la portée [1] de ces derniers mots tombés de notre traduction latine. L'étendue de Ninive, son immense population, tel est le motif qui attire sur elle la miséricorde de Dieu. Quand Jonas s'afflige sur le pardon accordé, puis sur le ricin desséché, Dieu lui dit : « Toi, tu as pitié du ricin, pour lequel tu n'a pas travaillé et que tu n'as pas élevé, parce que fils [2] d'une nuit il a été et fils d'une nuit il a péri ; *et moi ne devais-je pas avoir pitié de Ni-*

1. Parmi les anciens interprètes, Théodoret l'a bien comprise : « grande *pour Dieu*, car Dieu tenait beaucoup au salut de cette ville, comme ayant formé en elle beaucoup d'hommes. »

2. La trad. lat. : *sub una nocte nata est et sub una nocte periit*, rend bien le sens, mais non la saveur de cet hébraïsme.

nive, la grande cité, où il y a plus de douze myriades d'hommes, qui ne savent pas distinguer entre leur droite et leur gauche, et de plus une multitude d'animaux! » (IV, 10-11). Le miracle du poisson, autour duquel incrédules et apologistes livrent surtout bataille, a trop fait oublier ces magnifiques paroles de la fin, qui ouvrent un large horizon sur la Providence de Dieu au milieu du monde païen, en dehors du peuple élu : paroles consolantes aussi pour ces grandes agglomérations d'hommes où les ténèbres morales semblent s'accumuler et s'épaissir; les rayons de la divine miséricorde les pénètrent plus souvent peut-être que ne le pensent les prophètes de Dieu qui s'étonnent des délais accordés, s'indignent ou se découragent. Nul ne songera à s'en affliger, comme autrefois Jonas; mais on reconnaîtra plutôt, sous la forme simple et naïve de l'ancien livre hébreu, l'esprit de Celui qui, souvent ému à la vue des foules, s'est écrié : *Misereor super turbam.*

LA VULGATE

ET LE CONCILE DE TRENTE[1]

Au mois d'août dernier (1890) le R. P. Prat commençait dans les *Études religieuses* la publication d'un travail sur *la Bible de Sixte V* (1590), très piquant sujet pour ceux qu'intéresse l'histoire de la Vulgate. Pour expliquer le but et l'importance de l'édition romaine, le P. Prat nous fait d'abord remonter à plus de quarante ans en arrière, aux déclarations du Concile de Trente sur la Vulgate et sur la canonicité de tous les livres qu'elle renferme, *cum omnibus suis partibus* (sess. 4ª, 8 avril 1546). Dès le début, plusieurs des théologiens même du Concile, comme André Vega qui va être tout à l'heure en cause, donnèrent de ces textes une interprétation modérée; mais à vingt ans de là, bientôt après la clôture du Concile, se fit jour une

1. *Bulletin théol.*, t. III (1891), p. 19-28.

interprétation rigoureuse qui mettait la Vulgate au-dessus des textes originaux et la supposait exempte de toute faute. Ce sentiment, si fort soutenu par les théologiens espagnols, prévalut-il parmi ceux de Rome? Les intéressés essayèrent de le montrer en alléguant une décision de la Congrégation du Concile. Le P. Prat rejette simplement la réalité de cette décision : « Un prétendu décret, dit-il, forgé on ne sait où et donné comme authentique, au sens le plus strict de ce mot, vint grossir ce parti de nouveaux adeptes. C'était une déclaration du Concile de Trente, portant la date du 17 janvier 1576 : « On ne pouvait, disait-elle, « rien contester dans la Vulgate; ni une période, « ni un membre de phrase, ni une syllabe, ni un « iota. » Cette déclaration, inventée peut-être par un écrivain protestant pour provoquer la discorde dans les rangs des orthodoxes, et publiée pour la première fois en 1608 dans un livre hérétique, fut reçue de confiance par les catholiques, et Suarez lui-même en est embarrassé. Ce fut pour le faussaire un succès bien peu mérité[1]. » Pour éluder la

1. Je ne comprends pas l'argument que le P. Prat, après le P. Cornely (*Introd.*, 1885, t. I, p. 451) tire des dates. De ce que Sixte V, en 1586, attribue spécialement à la Congrégation l'interprétation des décrets disciplinaires, se réservant celle des canons dogmatiques, je ne vois pas comment cela prouve que dix ans auparavant la Congrégation n'ait pas pu interpréter le « cum omnibus suis partibus ». — Serarius (*Proleg.*, c. 19, q. 11), auquel renvoie

difficulté, c'est une issue commode. Est-elle sûre? J'ai cru bon de poser la question devant nos lecteurs qui pourraient ne pas avoir sous les yeux toutes les pièces du procès, et à cette occasion de leur signaler un élégant et excellent petit volume, plein de notes curieuses, nourri de faits, volume qui paraissait presque au même temps où le P. Prat écrivait son étude et qu'il n'a pu pour cela connaître : je veux parler de *La Vaticane de Paul III à Paul V* (Paris, 1890), par l'abbé P. Batiffol. L'objet principal de l'ouvrage est de montrer ce qu'ont fait tour à tour pour l'acquisition de manuscrits grecs les trois cardinaux Marcel Cervini, Guillaume Sirleto[2] et Antoine Carafa. Pour cela, M. Batiffol

le P. Cornely, dit seulement : 1° que l'édition des *Declarationes* de 1608 aurait été imprimée chez un typographe hérétique, mais il ne la donne pas comme un livre hérétique et la cite parmi les autorités catholiques à côté de Suarez; 2° que cette édition parut à Francfort « hoc anno 1608 », l'année où il écrit, mais non que la déclaration fut publiée alors pour la première fois. Suarez qui la cite (*De fide*, disp. 5, s. 3) : « *declaratio cardinalium quae impressa iam circumfertur...* », n'en est nullement embarrassé, mais s'en sert en faveur de l'opinion qu'il adopte. Le P. Cornély (*l. c.*) emprunte l'indication suivante à Franzelin : « Certe in archivis romanis ultimis his annis rogatu cuiusdam harum rerum studiosissimi scientissimique viri diligenter quaesitum, nuspiam hoc documentum repertum est. » (*De Script. et Tradit.*, 1870, p. 501). Je désirerais une expression plus précise que « in archivis romanis ». En tous cas, la publication de M. Batiffol montre que les fouilles n'ont pas été alors poussées assez loin.

2. Pallavicini (*Hist. C. Trid.*, VI, 17), écrit *Sirleti*. Je suis ici la forme que la vue des mss. a suggérée à M. Batiffol. Même observation pour *Carafa* au lieu de *Caraffa*.

glane à travers les lettres inédites ou manuscrits divers laissés par ces personnages et, chemin faisant, nous apporte des choses très nouvelles sur le Concile de Trente et sur le mouvement théologique à Rome. De quel prix n'est pas en ce genre le manuscrit d'un commentaire perpétuel des canons de Trente, composé par le cardinal Carafa, premier préfet de la Congrégation du Concile? Or, voici en quels termes Carafa y commente le fameux « cum omnibus suis partibus : » « Propter huiusmodi verba S. Congregatio Concili censuit incurri in poenas vel si solo periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba iotave unum quod repugnat Vulgatae editioni immutatur; acriterque reprehendendum Vegam, lib. IV[1], c. 9, de iustifi-

1. C'est au l. XV, non au l. IV que se trouve le passage de Vega relatif à la Vulgate; et les autres auteurs qui rapportent ce décret (Serarius, Leon Allatius, etc.), lisent, en effet, *lib. XV*. — André Vega, O. Min., théologien très écouté au Concile (cf. Pallavicini, VI, 17), appuyant son interprétation sur le témoignage du légat Cervini, écrivait son ouvrage en 1548. Voici les paroles visées : « Synodus non approbabit menda quae linguarum periti et in sacris literis mediocriter versati in ea (Vulg.) deprehendunt... Itaque nec tu, nec quisquam alius, propter hanc vulgatae editionis approbationem impeditur quominus ubi haesitaverit ad fontes recurrat et in medium proferat quidquid habere potuerit quo iuventur et locupletentur latini et vulgatam editionem ab erroribus repurgent et quae sensui Spiritus Sancti et ipsis fontibus sunt magis consentanea assequantur. » — Depuis un siècle, on cite couramment ces paroles de Vega comme justifiant l'interprétation modérée et représentant la vraie pensée du Concile. (Cfr. Cornely, *Introd.*, p. 445-46, et déjà Bellarmin (dissert. *infrà cit.*) et Pallavicini (*l. c.*).

catione, audacter hac de re locutum. Quod vero ad oppositiones contextus graeci aut hebraici cum latina vulgata editione pertinet, remissum ad 3 regulam Indicis sub Pio IV editi. » (Vat. lat. 6326). Or, le passage de la troisième règle que l'on devrait appliquer au grec et à l'hébreu ne peut être que celui qui concerne les versions faites sur l'hébreu et dont il est dit : « Huiusmodi versionibus tanquam elucidationibus vulgatæ editionis, ad intelligendam Sacram Scripturam, non autem tanquam sacro textu utantur. » Quand il s'agit de versions faites par des particuliers, rien de plus sage; mais renvoyer à cette règle pour l'hébreu et pour le grec eux-mêmes, ne pas vouloir qu'on s'en serve comme du texte sacré et seulement pour éclaircir la Vulgate c'était donner une expression aussi énergique que possible au sentiment qui préférait en tout la Vulgate aux éditions grecques et hébraïques dans leur état actuel[1] et ne daignait considérer celles-ci que comme les humbles servantes de la latine[1].

1. Les théologiens n'ont jamais soutenu qu'on dût préférer la Vulgate aux textes originaux dans leur état primitif, ce serait leur attribuer gratuitement une absurdité; tout au plus *un bon nombre* a-t-il autrefois égalé la Vulgate aux termes primitifs en prétendant que Dieu avait aussi inspiré ou assisté l'interprète latin. — D'autre part, autre chose est, en certains cas et en vertu des règles ordinaires de la critique, préférer la Vulgate à la leçon actuelle de tel exemplaire grec, hébreu, et autre chose déclarer comme règle théologique qu'on doit toujours s'en tenir à la leçon ou à l'interpréta-

M. Batiffol nous communique un autre document dont la date fournit un curieux rapprochement avec celle de la décision alléguée : c'est une lettre de Bellarmin, encore simple religieux, et préoccupé déjà des questions qu'on agite autour du décret de Trente. Il consulte le cardinal Sirleto et expose de main de maître l'état des esprits à ce sujet : « Venio nunc ad quaestiones meas quarum prima ac praecipua illa est, quid sibi Tridentina synodus voluerit, cum in 4ª sessione latinam et vulgatam editionem pro authentica habendam esse decreverit. Video enim de re tanta summorum virorum dissimillima esse iudicia, cum *alii* palam affirment ipsam latinam et vulgatam editionem ita esse a concilio approbatam ut non liceat ullo pacto nunc asserere aliquam esse in hac editione sententiam quae vel falsa sit vel mentem primi auctoris non contineat; qui etiam malint hebraicorum graecorumque codicum authoritatem contemnere, quam ullum in antiquo interprete lapsum agnoscere; ac demum verum et germanum Scripturae sensum non minus in hac editione habere nos doceant, quam

tion de notre version latine; ce qui est le sentiment excessif que nous avons en vue et auquel inclinent certains théologiens trop portés à formuler des règles générales qui les dispensent des recherches positives. Peut-être font-ils mieux, en effet, de les laisser à d'autres; mais pourquoi vouloir en fermer la porte par une barrière théologique?

si ipsa sacra primorum scriptorum autographa haberemus; *alii vero contra*, nihil unquam tale a concilio decretum esse contendant, sed illud solum, hanc veterem et vulgatam editionem ut omnium optimam esse retinendam, nec ulli fas esse aliam aliquam vel in gymnasiis, vel in concionibus tractare, vel in sacris publicisque officiis legendam aut canendam introducere, quin etiam nihil omnino in hac editione reperiri quod fidei puritati vel morum honestati sit adversum : caeterum negari non posse quin interpres latinus huius editionis author, nonnunquam more ceterorum hominum dormitaverit et non semel a vero Scripturae sensu aberraverit. »

La lettre de Bellarmin est datée « *Lovanii, Kalend. aprilis* 1575. » Or, la décision alléguée serait du 17 janvier 1576, et elle se donne comme répondant à un doute élevé dans une Académie « quae societatis Jesu curae commissa est. » Y a-t-il un rapport plus étroit qu'une simple coïncidence de date entre la décision et la lettre de Bellarmin? Le cardinal Sirleto fit-il passer celle-ci à son ami le cardinal Carafa pour porter la question devant les théologiens de la Congrégation du Concile? Le rapprochement des dates mérite d'être noté. Peu d'années après, on voit que Bellarmin, dans ses *Controverses* (lib. II, c. 10-12, paru d'abord en 1581), penche vers le sentiment modéré; mais,

pour ne pas heurter l'autre opinion plus répandue alors, il garde de grands ménagements[1], et on s'est prévalu de son témoignage des deux côtés. Il faut lui savoir gré d'avoir bien défendu dès lors contre quelques exagérés, en particulier contre Melchior Cano, l'intégrité des textes originaux.

Quant à Sirleto, nous regrettons de ne pas avoir sa réponse. Mais M. Batiffol nous donne des fragments d'une très intéressante lettre qu'il écrivait de Rome au cardinal légat, Marcel Cervini, le 17 avril 1546, presque au lendemain de la *sessio IV*[a] (8 avril). Nous savions déjà par l'histoire de Pallavicini (VI, 17; VII, 12) que le décret de Trente fit d'abord à Rome, auprès des cardinaux et de la cour, une fâcheuse impression; il paraissait

1. Mais plus maître de sa pensée, il se prononce résolument pour l'interprétation modérée et pour Vega dans la remarquable dissertation qui, traduite en français, a été placée en tête de la Bible de Vence, 3e édit. Toulouse, 1779, t. I, p. 135. On ne donne là malheureusement aucune indication sur sa provenance, et comme le lecteur la chercherait en vain dans la plupart des éditions de Bellarmin, voici quelques renseignements. Cette dissertation, écrite de la main même de Bellarmin, était conservée dans la bibliothèque des Jésuites de Malines. Le P. Widenhofer, jésuite allemand, la publia pour la première fois en 1749 à Wirtzburg en Franconie. Cf., au sujet de cette publication, les *Mém. de Trévoux*, juillet 1750, art. 85. — J'ajouterai que les citations de la Vulgate montrent que l'auteur écrivait avant la correction de 1592; plusieurs des passages où il signale des fautes, ont été, en effet, modifiés dans le sens qu'il indique. Il est bien fâcheux que ce lumineux travail soit resté si longtemps sous le boisseau et soit encore aujourd'hui trop peu connu.

excessif, et on ne se décida à l'approuver que quand on apprit des légats que le Concile n'avait nullement entendu *authentiquer* les fautes de la Vulgate, ni déroger à l'autorité des originaux et de la version des Septante. Sirleto fait allusion à ce qui se dit à Rome, et donne aussi à Cervini son appréciation personnelle : « J'ai dit à Votre Éminence, dans une de mes dernières lettres, qu'il aurait été bien de charger des personnes instruites dans les trois langues de revoir la Bible hébraïque, grecque et latine, de les collationner sur des exemplaires antiques, et de publier une édition qui fût conforme à la sainte Église notre mère et aux saints Pères. Tout ce que l'hébreu donnerait en plus on l'ajouterait. On chercherait de bons exemplaires grecs anciens, car il y a beaucoup de fautes dans le grec comme aussi dans le latin. » Et, après le passage relatif au mécontentement de quelques-uns, il distingue, avec son flair de fin érudit, le *mot* du décret qui doit couper court à toutes les interprétations fâcheuses et près duquel tant de théologiens sont passés plus tard sans prendre garde : « Et je crois que la parole *quae legi consueverunt*[1] résout

1. Le Concile déclare les livres qu'il a énumérés, sacrés et canoniques « integros cum omnibus suis partibus prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur. » Cette formule suffisait amplement pour trancher la question sur tous les livres ou parties de livre qui étaient objet de litige entre catholiques et protestants ; de tous on pouvait dire : « In

toutes les difficultés, en donnant à entendre qu'on n'a rien voulu déterminer de nouveau (*intendendose da qui che niuna cosa di novo se determinato*). Et pourtant, puisqu'il s'agissait de formuler un point d'une importance si considérable, je crois que l'on aurait mieux fait de mentionner l'hébreu, le grec et le latin, et de déclarer authentique l'édition que le Concile aurait ordonné de faire *emendata ad fidem veterum exemplarium*[1]. » (*Vat. lat.* 6177, fol. 33.)

L'impression de Sirleto sur la portée du décret de Trente est partagée par la plupart des théologiens contemporains de la *sessio IV*[a]; on trouve partout cités les témoignages de Vega, de Andrada, de Salmeron, de Laynez [2]. De plus, que le

Eccles. cathol. legi consueverunt et in vet. Vulg. lat. ed. habentur. » De plus, si quelque autre partie vient en discussion, pour savoir si elle tombe sous la définition de Trente il ne faut pas examiner seulement si : « in vet. Vulg. habetur ». mais encore si « in Ecclesia cathol. legi consuevit », c'est-à-dire si elle se trouve aussi dans les autres textes employés dans l'Église catholique. En somme, de même que pour la Vulgate le Concile approuve et maintient l'usage traditionnel de l'Église latine (*longo tot sæculorum usu*), de même, dans le canon dogmatique, il consacre l'usage de l'Église catholique, mais il ne le dépasse pas. Il n'a pas fait de la Vulgate, comme l'auraient désiré certains théologiens, une sorte de *locus theologicus* indépendant, ne relevant ni des textes originaux ni des autres versions, au bénéfice des docteurs latins.

1. Ce dernier fragment de la lettre avait été publié par le P. Vercellone, barnabite, dans ses *Dissertazioni accademiche*, Rome, p. 81; on y trouve aussi (pp. 79 et sqq.) les lettres des légats.

2. D'après Mariana (*pro ed. Vulg.*, c. 21). — Après avoir cité

Concile n'ait voulu en rien innover, comme l'entend Sirleto, il est facile de s'en convaincre, si l'on considère ce que des théologiens estimés, antérieurs au Concile, pensaient de l'autorité de la Vulgate. Prenons, par exemple, un des meilleurs, Driedo de Turnhout, professeur à Louvain. Après avoir défendu la Vulgate contre les injustes attaques des hérétiques, justifié l'usage public et traditionnel de l'Église latine à son égard, mais cela sans dissimuler ses défauts, il conclut : « Apostolica Sedes editionem Hieronymi vel approbavit vel acceptavit non tanquam penitus sic consonam Scripturis in suo fonte et in omnibus sic integram, puram ac restitutam, ut non liceat ulli examinare illam collatione facta ad suum fontem, vel in locis quibusdam dubitare si forsitan Hieronymus sit assecutus verum Scripturae sensum ; sed tanquam omnibus tunc factis praeferendam, et in regulis fidei ac morum nusquam deviam, et tanquam quae

Vega, Mariana nous dit que pendant son séjour à Rome (quatre ans à partir de 1561), ayant interrogé sur ce point Laynez (*quoniam Concilii Tridentini magna pars fuit*), celui-ci répondit comme Vega : *Non aliud responsum dedit Jacobus Lainez.* — Laynez mourut à Rome le 19 janvier 1565. Notons cependant qu'à la différence de Vega, ni Laynez, ni Salmeron ne furent présents à la *session* IV[a] (8 avril), comme on le dit parfois (Cornely, *Introd.*, p. 446-47) ; ils n'arrivèrent au Concile que quelques jours après cette session, comme l'indique Pallavicini (VII, 7). La congrégation privée où ils paraissent d'abord est du 25 mai (et non *mars*, comme le porte par erreur l'édition française de Migne).

publice legatur et recipiatur in usum. » Ces paroles ont paru si bien représenter la pensée théologique sanctionnée à Trente que quelques-uns [1] les citent comme interprétant la décision du Concile, à côté de celles de Vega ou de Salmeron.

Sirleto aurait préféré que le Concile fît corriger l'édition latine d'après de bons exemplaires hébreux et grecs [2]. Si le Concile avait voulu déclarer la Vulgate conforme à l'original primitif dans le sens où on le prétendit plus tard, Sirleto n'aurait même pas eu l'idée de marquer au légat pareille préférence ; en tout cas, on ne pourrait plus

1. Par exemple Serarius et d'autres après lui. La méprise vient de ce qu'ils les ont empruntées à l'édition de 1556, sans remarquer qu'elle était posthume. J'ai cité d'après l'édition de 1543 (f° 49) que j'ai sous la main ; la première édition est de 1533 : *De ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus libri quatuor.*

2. L'idée de Sirleto (non simple revision sur les mss. mais même correction de la version d'après les originaux hébreux et grecs) est celle qu'avaient essayé de réaliser, avec plus ou moins de bonheur, quelques théologiens de Paris (Bible de Benoît, 1541), en Italie le bénédictin Isidore Clari, plus tard devenu évêque de Foligno (Venise, 1542, cf. la 3e règle de l'Index). Reviser le texte courant sur les anciens mss. latins fut plutôt la pensée des Pères de Trente (*Haec ipsa vetus et Vulgata editio quam emendatissime imprimatur*, et en ce sens la déclaration des cardinaux de 1576) : c'était la voie qu'avait déjà suivie Robert Estienne (surt. 4a ed., 1540) ; puis, pour répondre au vœu du Concile, le dominicain J. Henten (Bible de Louvain, 1547, qui eut tant de vogue et tant d'édit.) ; et en tenant compte, au moins en second ressort, des textes hébreux et grecs, Luc de Bruges (Bible dite des théologiens de Louvain, 1573-1574) et les correcteurs romains (1590-1592) dans des proportions plus ou moins grandes.

songer à un tel projet. Or, ce n'est pas ce que pense un théologien envoyé au Concile par le roi de Portugal, Jean III, et qui, onze ans après la *sessio IV*ª, croit encore pouvoir exprimer un vœu analogue à celui de Sirleto et même d'une façon plus accentuée. C'est le dominicain Jérôme Oleaster [1], inquisiteur à Lisbonne. Dans la préface de son *Commentaire sur le Pentateuque*, en 1557, il affirme « Nullum extimescendum scandalum et nullum fore incommodum si Paulus IV (le pape régnant), ad instar Damasi, Vulgatam versionem ad fontes corrigendi provinciam viris linguarum peritis demandaret... Hieronymo non plus tribuendum in sua editione, si tamen illius est, quam sibi velit ipse tribui. Ipse vero, utpote vir sanctus, se aliquando hallucinatum ingenue fatetur suamque versionem in multis emendasse; quae non in eum finem producimus ut virum sanctum traducamus, sed ut doceamur eum non prophetam sed hominem fuisse. »

Deux ans à peine après les dernières sessions du Concile, en 1566, Sixte de Sienne, O. P., dédie à saint Pie V sa *Bibliotheca sancta*, avec l'approbation de tous ses supérieurs hiérarchiques. S'il défend contre les hérétiques le jugement du Concile, ce

1. Ou *Oleastrius* ou *ab Oleastro*, parce qu'il était natif du petit bourg d'*Azambuja*, qui, en portugais, signifie *olivier*.

n'est pas en montrant que la Vulgate doit être exempte de toute faute, mais bien que ses fautes ne sont pas un motif suffisant de changer l'usage public de l'Église latine. « De erroribus vero quos Hieronymus in veteri translatione annotavit, et recentiores in hac nova editione pariter annotarunt, ingenue fatemur et nos multos errores ab Hieronymo emendatos in veteri traductione, et similiter in hac nostra nova editione nonnullas inveniri mendas, soloecismos, barbarismos, hyperbata et multas parum accommodate versa et minus latine expressa, obscure et ambigue interpretata, itemque nonnulla superaddita, aliqua omissa, quaedam transposita, immutata ac vitio scriptorum depravata, quae Sanctes Pagninus, Thomas Caietanus, Franciscus et Hieronymus Oleastrius, viri ex Dominicano ordine eruditissimi, interpretationibus et explanationibus suis indicarunt. Non tamen ex his sequitur ecclesiam usque in hanc diem non habuisse veram, sinceram, integram ac fidelem Novi Testamenti editionem, quia, etsi in ea eiusmodi errata inveniantur, certum est tamen neque in veteri, neque in nova editione aliquid unquam inventum esse quod fuerit vel a veritate christianae fidei devium, falsumve ac mendax, vel adeo depravatum ut occasionem perniciose errandi attulerit... vel ita obscure et ambigue versum ut mysteria nostrae fidei occultaverit aut non ad sufficientiam et quantum

satis est ad salutem explicaverit. » Lib. 8 in fine.

Quelque graves que soient ces témoignages, il n'en est pas moins vrai qu'une dizaine d'années après la clôture (1564), les théologiens ne tenant plus compte des explications données à l'époque de la rédaction du décret, déjà assez éloignée (1546), inclinèrent toujours plus à en exagérer la portée, et ce sentiment put prévaloir en 1576 parmi les cardinaux et théologiens de la Congrégation du Concile. Il n'y a pas à le nier. Vers le même temps (1600), Basile Pontius, augustin, chancelier de l'Université de Salamanque, défendait [1] l'interprétation étroite et la donnait *comme le sentiment*

1. Les *Quaestiones expositivae* représentent son long enseignement et l'enseignement courant à Salamanque; il les publia en 1600, puis en 1611. Elles ont été rééditées par le P. Tournemine avec le *Commentaire* de Menochius (Paris, 1719) et par Migne dans le *C. S. S.*, t. I. — Un peu plus tard encore, un scolastique de grand renom, Jean de Saint-Thomas, Portugais d'origine, mais pendant plus de trente ans professeur à Alcala (Complut), mort en 1644, formulait ainsi ses conclusions sur la Vulgate : « Habenda est pro legitima non solum quantum ad ea quæ pertinent ad fidem aut mores, sed etiam quoad omnes litteras et apices; hoc enim necesse est fateri postquam hæc ipsa editio decreta est esse authentica; de ratione scripturæ authenticæ est ut omnes ejus clausulæ et apices certæ et indubitatæ auctoritatis sint... *Et ità communiter sentiunt omnes qui post concilium de hac re scripserunt.* » (In 2, 2, disp. 3, a. 3.) Il faut croire que les bruits de l'opinion pénétraient difficilement le cénacle fermé des théologiens espagnols; en 1643, il y avait encore des Pyrénées! De plus, les touffus et savants enchevêtrements de *disputationum* et *ratiocinationum* formaient autour de leur esprit une cloison soigneusement capitonnée. *Leur* monde était facilement *le* monde.

commun : « Estque communis nostro saeculo sententia. » (Q. 3, cap. 2).

Pour justifier cette appréciation de Pontius, nous pourrions apporter ici une longue série de témoignages où figureraient les grands noms de la théologie de ce temps; il faudrait citer chacun avec une certaine étendue pour distinguer les nuances accessoires qui ne permettent pas de les ranger tous sur le même plan; ce serait monotone, mais surtout pénible. Le lecteur nous saura gré de ne pas produire le dossier d'un chapitre si douloureux de l'histoire de la théologie à une époque où « guidé par un faux zèle pour les décisions du Concile », comme dit le P. Fabricy, on croyait nécessaire de défendre la Vulgate en jetant suspicion et défaveur sur l'intégrité des textes originaux. « Bien loin de rendre service à l'Église, ajoute ce grave auteur, en attaquant ces mêmes textes » on était semblable « à un homme insensé, perché sur un arbre, qui couperait, qui abattrait la branche qui le soutient et qui tomberait avec elle [1] ».

1. Fabricy, O. P., *Des titres primitifs de la Révélation...* dans le *C. S. S.* de Migne, t. XXVII, pp. 741, 754. — Déjà Bellarmin signalait le péril dans la *Dissert.* citée n. 10. « L'Écriture sainte est le principal trésor de l'Église; mais la plus grande partie de ce trésor périt, si nous disons que les sources mêmes des divines Écritures ne méritent plus aucune créance et peuvent être rejetées comme corrompues et dépravées, en sorte qu'il ne resterait plus qu'une seule version qui pût être reçue, *et dont cependant les exemplaires varient de telle sorte qu'à peine en trouve-t-on*

En Espagne, on ne tolérait guère une autre opinion; la curieuse préface de Mariana, S. J. (*Dissert. pro édit. Vulg.*), approuvée en 1606 par le provincial J. Garcia, publiée à Cologne et dédiée à Paul V en 1609, nous en apprend long à ce sujet. On s'était beaucoup échauffé. « Nescio an ulla disputatio his superioribus annis inter theologos, in Hispania praesertim, maiori animorum ardore et motu agitata sit, odioque partium magis implacabili. » Non content d'accueillir l'opinion modérée par des injures, on en traînait les partisans devant le *terrible tribunal :* « Cum viri eruditionis opinione praestantes e vinculis cogerentur causam dicere, haud levi salutis existimationisque discrimine : miseranda virtutis conditio, quando pro laboribus quos susceperat maximos, compellebatur eorum a quibus defendi par fuisset, odia, accusationes, contumelias tolerare... Omnino fregit ea res multorum animos alieno periculo considerantium quantum procellae immineret libere affirmantibus quae sen-

deux qui s'accordent en tout... Supposé qu'il y ait, en effet, quelques fautes dans les exemplaires grecs ou hébreux, de quelque part qu'elles soient venues, certainement il y en a sans doute beaucoup plus dans les exemplaires latins de la Vulgate. » Paroles très graves dans la bouche d'un des correcteurs romains et d'une bien autre portée que celles des théologiens qui raisonnent de critique sans avoir de leur vie touché un manuscrit, et qui n'ayant jamais vu que leur texte, nettement imprimé après toilette faite, s'imaginent que les exemplaires latins présentent beaucoup moins de fautes ou de variantes que le grec ou l'hébreu.

tirent. Itaque aut in aliorum castra transibant frequentes aut tempori cedendum judicabant[1]. »

Les théologiens les mieux posés n'osaient parler. Quand dans son *Commentaire* sur saint Thomas (1584, in q. 1, a 8) Bañez est amené à toucher la grave question : « Je sais, dit-il, ce que je répondrais si l'Église m'interrogeait de vive voix; en attendant, je garde un pieux et juste silence. » Que Bañez ait voulu éviter la tempête, je le comprends; mais n'a-t-il pas peut-être cédé à l'excessive timidité de ceux dont il traduit ainsi l'appréhension : « Quod si nos catholici semel aliquos in ea (Vulg.) errores esse fateamur, facile imperitum vulgus haereticorum dogmati consentient ». C'est se défier beaucoup trop de ses forces. Voilà des théologiens qui, en des matières bien plus ardues, savent trouver et établir de délicates distinctions, et qui ne se sentent pas capables ou négligent de faire entendre au vulgaire la distinction si simple entre fautes qui porteraient atteinte à la foi et fautes qui

1. Il faut être reconnaissant au courageux jésuite d'avoir « cloué au pilori » cette intolérance de l'inquisition espagnole et d'avoir montré ses funestes effets sur la science théologique. — Mariana défend l'opinion modérée; mais ce *modéré* ne se défait pas des habitudes de langage de son temps. Quand çà et là il repousse une opinion et croit devoir la qualifier de dangereuse, erronée, il lui arrive d'ajouter : scélérate et « supplicio vindicanda »; ce n'est qu'une manière de parler, mais bien coulée dans le moule espagnol du temps. — La dissertation de Mariana a été aussi rééditée par le P. Tournemine, en 1719, et par Migne dans le *C. S. S.*, t. I.

tiennent à la condition de toute traduction et de tout livre subissant une longue transmission! Au fond, ne craint-on pas de descendre des régions élevées où l'on plane à l'aise dans la spéculation métaphysique et de s'embarrasser dans les broussailles de la critique, dont on redoute les surprises? — Oui, mais si ce sont broussailles qui poussent en terre sainte?

Quelque répandue que fût à la fin du seizième siècle et pendant le dix-septième l'interprétation étroite, l'autre sentiment ne resta pas sans représentant; peu à peu les esprits se calmèrent; il gagna du terrain. Vers la fin du XVII[e] siècle, la controverse du dominicain Noël Alexandre et du franciscain Claude Frassen est un des derniers épisodes de la lutte[1]; l'opinion des meilleurs se rangea du côté d'Alexandre. Au reste, quelques années avant, l'*Histoire du Concile de Trente* de Pallavicini, S. J. (publiée d'abord en italien 1656-1657, puis en latin 1664) avait surtout contribué à éclairer les esprits sur la vraie pensée du Concile[2];

1. La *dissert. de Vulg.* d'Alex. est de 1678; les attaques de Frassen parurent dans ses *Disquisitiones biblicæ* en 1682 et la réponse très développée d'Alexandre la même année. — Les deux dissertations de N. A. sont placées dans son *Hist. eccles.* au sæc. IV°, dissert. dissert. 39 et 40.

2. La publication des *Acta genuina Conc. Trid.* (éd. par A. Theiner, Zagrabiæ, 1874) a jeté encore bien plus de lumière sur tout ce qui concerne la *sessio IV*[a].

la discussion ne pouvait dès lors que sortir du dédale des arguments *a priori*, des formules de la raison raisonnante[1] : « Le Concile n'a pas pu... a dû, n'a pas dû (*oportet, decet, non decet...*) ». Ici, la moindre donnée positive faisait bien mieux l'affaire. Au XVIII[e] siècle, l'interprétation des modérés a le dessus; elle devient l'enseignement des écoles et des manuels. Ce n'est plus elle que l'on regarde de haut comme une singularité dangereuse, une thèse à peine tolérée; ce n'est plus d'elle que l'on s'étonne, mais de l'interprétation opposée. On est surpris qu'elle ait pu se produire et on la rejette comme un excès. Écoutons le P. G. Fabricy, O. P., théologien de la Casanate à Rome[2] (1772) : « Si autrefois et même de notre temps l'on en est venu jusqu'à taxer d'hétérodoxes et d'irréligieux ceux des théologiens et des critiques qui ont entendu et expliquent avec raison le décret du Concile d'une

1. A propos d'une autre question qui souleva « de fâcheuses tempêtes » parmi les Pères de Trente, recueillons ces instructives paroles de Pallavicini (l. 6, c. 2, n. 8) : « Il arrive souvent que les mots ne sont plus les simples *signes* des choses et qu'on les prend pour les *causes* des choses elles-mêmes ».

2. *Des titres primitifs de la Révélation...* Rome, 1772, t. II, p. 169 (réédité par Migne, *Curs. S. S.*, t. XXVII). Quant à l'interprétation modérée, il dit : « Rien n'est plus commun ni mieux établi que cette doctrine; on la trouve répandue et rebattue dans nos livres de controverse, dans nos éléments de théologie, dans nos prolégomènes et nos commentateurs sur la Bible. Après tant d'excellentes dissertations qui prouvent si bien ce principe, il semble qu'on ne devrait point en faire désormais une question ».

authenticité simplement relative aux dogmes et à la morale et non d'une authenticité absolue et universelle, ce sont là des excès que la saine théologie condamne ». Décidément, la roue de l'opinion a bien tourné.

Récapitulons. A la fin du seizième siècle, l'interprétation étroite se donne, avec certaine apparence de vérité, comme le sentiment commun qui s'impose (cf. Pontius); à la fin du dix-septième siècle, elle passe sensiblement à l'état d'opinion libre qui n'a pas droit de s'imposer; Pallavicini signe ainsi son passeport : « C'est une pieuse croyance, mais l'Église ne condamne pas celui qui ne l'adopte pas »; — *pie creditur*, c'est l'enterrement avec honneur. Au XVIII[e] siècle, le cadavre commence à prendre une odeur désagréable, *jam fœtet;* c'est un « excès » que l'on réprouve; et voilà qu'au XIX[e] siècle on serait presque tenté de n'y voir plus qu'un mythe, une invention des hérétiques! Ne nous le dissimulons pas ; le fantôme a eu chair et os, voire même bec et ongles; il a mordu et égratigné. Son histoire nous vaut une salutaire leçon. Le tort n'est pas d'embrasser et de défendre, même avec chaleur, une opinion théologique que l'on estime vraie; mais le tort commence quand on veut l'imposer comme représentant exclusivement la pensée de l'Église et que l'on traite d'hétérodoxes ou de suspects, ne

serait-ce que par insinuation, ceux qui ne jugent pas de même. Alors on tombe justement sous le coup de ce trait terrible que décochait le jésuite Mariana aux partisans de l'interprétation étroite dans la question qui nous occupe : « Pusillo homines animo... angusteque sentientes de religionis nostrae maiestate, qui, *dum opinionum castella pro fidei placitis defendunt,* ipsam mihi arcem prodere videntur, fraternam charitatem turpissime violantes ». (*Praef. pro edit. Vulg.*) Ne laissons jamais la citadelle pour perdre temps et ardeur à nous disputer les bicoques.

M. LOISY ET M. DARMESTETER [1]

I

Ce n'est pas seulement pour tenir une promesse glissée dans une note du précédent numéro, c'est pour rendre un vrai service aux lecteurs qui s'intéressent aux choses de la Bible par leur côté le plus austère, que nous revenons sur l'ouvrage de M. Loisy, professeur à l'Institut catholique de Paris : *Histoire du canon de l'ancien Testament* (Paris 1890)[1]. Comme le titre l'indique, l'auteur se propose de nous dire, non à quelle époque et comment a été composé chacun des livres de l'Ancien Testament, mais quand et autour de quel noyau ils ont été réunis en un recueil, comment ce recueil est passé de la Synagogue au monde chrétien, et quelle étendue, quelle autorité on lui a successivement attribuées dans l'Église. Cette histoire se déroule avec ses péripéties de l'époque

1. *Bulletin théol.*, t. III (1891), p. 56-58, p. 80-86.

d'Esdras (V^e^ siècle av. J.-C.), où l'on trouve trace de la promulgation canonique de la Loi, jusqu'au concile de Trente qui définit solennellement l'étendue du canon de l'Église.

Dans la plupart des introductions à l'Écriture sainte, cette histoire est représentée par un chapitre où s'entassent sans air, sans perspective, des titres, des textes, des chiffres, le tout organisé en vue de prouver une thèse et s'avançant en ordre de bataille, *ad probandum, non ad narrandum*. Les textes les plus curieux courent ainsi le risque de n'être vus qu'à demi, sous une seule face. Le lecteur est à la merci d'un *thésiste* qui se hâte vers une conclusion, non à la suite d'un *touriste* qui, selon l'image du mot, doit parfaire le tour des objets. De plus, quelques devanciers de M. L. veulent tant entasser qu'ils ne peuvent citer intégralement, ni, chose plus piquante, lire eux-mêmes dans leur contexte les témoignages qu'ils apportent de seconde main; de là de singulières méprises. Avec M. L., le lecteur n'aura pas à redouter ces surprises; il a consciencieusement fait le tour de ses textes, n'en dépasse pas la portée, il les a plutôt choisis qu'empilés et les a étudiés chacun a sa place chronologique et géographique.

Il en advient naturellement que cette histoire se trouve un peu renouvelée. Tel peut-être sera étonné de n'y plus trouver les anciennes théories

sur le canon d'Esdras et sur le canon alexandrin. L'idée d'une clôture du canon, prononcée par une autorité comme Esdras, fut surtout mise en vogue par les protestants pour combattre les deutérocanoniques. Beaucoup de catholiques l'acceptèrent trop facilement; elle formait une fin de non-recevoir commode contre les attaques rationalistes du XVII[e] siècle, celles de Spinoza par exemple, sauf à opposer canon à canon, pour les besoins de la polémique protestante, canon alexandrin à canon palestinien. La confusion s'aggravait, d'autant plus facilement que le canon, comme presque toute institution à ses origines, traverse une période obscure peu éclairée par les documents, et il importe d'avoir un bon guide qui discerne les textes lumineux qui servent de point de repère et les textes douteux qui ne servent qu'à égarer et qu'il faut laisser de côté, seraient-ils commodes pour la controverse et l'apologétique.

En passant de la Synagogue à l'Église, le canon ne traverse pas d'abord une période mieux éclairée; il y a une transition sur laquelle je désirerais même que le travail de M. L. fût plus fouillé. Je ne vois pas très clairement comment il prouve que la Bible grecque juive, qu'adopta l'Église, avait bien exactement, dès le début, l'étendue que lui reconnaissent les documents bien postérieurs du III[e] siècle ou qu'elle a dans les manuscrits du IV[e].

C'est un point de raccord important, on en conviendra; en réalité, y a-t-il manque de renseignements ou M. L. n'a-t-il pas fait profit de tout ce qui aurait pu être mis en valeur? Je n'ose me prononcer.

Après le III[e] siècle, ce n'est pas la pénurie, mais l'abondance des documents qui peut être une gêne. M. L. sait heureusement marquer les détours de la route, bien aménager les étapes. Ce n'est pas dans ce long voyage que l'on trouvera la plus agréable surprise, mais bien là où l'on s'y attendait le moins, au point d'arrivée que l'on croyait si bien connaître, au décret de Trente. On tirait avec confiance argument de ce qu'il disait et de ce qu'il ne disait pas; par exemple, de ce qu'il plaçait dans une même liste et sans distinction les protocanoniques et les deutérocanoniques, on concluait qu'il ne laissait place pour aucune des différences qu'avaient mises entre eux certains Pères, comme saint Athanase et saint Jérôme, et plus près du concile, des théologiens de marque comme le cardinal Cajetan. Quand un exégète catholique, comme le viennois Iahn, au début de ce siècle, essayait de dire que toute la différence n'avait pas été enlevée par le concile, il était sûr de recevoir les étrivières, et bien appliquées sur le vif, de la part de tous ses confrères. Eh bien, j'en suis fâché pour ceux-ci, Iahn avait raison. Les *Acta genuina*

Conc. Tridentini, publiés en 1874, le montrent. Dans la congrégation générale du 12 février, préparatoire à la *sessio IV*ª, on mentionna la pensée de quelques membres qui parlaient d'établir une différence entre les livres, mais on préféra s'en tenir à une seule liste, selon l'exemple des anciens conciles, tout en réservant positivement la question de la différence. « De ipsorum autem librorum discrimine, et si plures rem utilem, minus tamen necessariam iudicarent, maioris nihilominus partis sententia praevaluit *ut quaestio huiusmodi omitteretur relinquereturque sicut nobis a sanctis patribus relicta fuit.* » (I, 52.) On n'a pas voulu trancher la question, et, dans la Congrég. du 27 mars, un des prélats chargés de la rédaction du décret le rappelle à ceux qui essaient de la soulever encore. La distinction est omise, non parce qu'on la rejette, mais « à cause de la difficulté du sujet [1]. » Et voilà comment il est démontré une fois de plus que l'argument *a silentio*, même en théologie, ne doit être pris qu'avec précaution. La tendance des théologiens postérieurs a trop été de boucher le plus possible les questions même quand le concile avait entendu les laisser ouvertes; elles leur apparaissaient comme des trous béants com-

1. « Omissam hanc librorum differentiam quoniam in congregatione generali constitutum fuerat, ut omnino ejusmodi librorum differentia omitteretur *propter ipsius rei difficultatem.* » (I, 71.)

muniquant avec l'antre d'où sortent les tempêtes. Nos pères du moyen âge étaient moins craintifs; aussi bien, ils avaient assisté à moins de naufrages. Si on ne doit rien enlever à l'intégrité des définitions du Concile, M. L. a pensé avec raison qu'il ne faut pas non plus supprimer arbitrairement la moindre part de la liberté que l'Église « a voulu laisser à de consciencieuses recherches et à un examen respectueux ».

Quant à savoir quelle différence il *peut* y avoir entre des livres déclarés tous *sacrés* et *canoniques*, c'est une question délicate, difficile, et pour cela même mise de côté par le Concile. « Autre chose est qu'une opinion soit permise, autre chose est qu'elle soit vraie. » M. L. essaie, sans insister, de dire quelle pourrait être la distinction. Je n'ose affirmer qu'il ait pleinement réussi. La difficulté ne me paraît pas être de trouver une distinction, mais bien, puisque sa raison d'être est de sauver l'opinion des anciens, d'en trouver une dont les deux membres répondent respectivement aux deux parts telles que les faisaient les anciens. Du reste, pour résoudre le problème, la discussion devrait sans doute se déplacer et de la canonicité passer à l'étude de l'inspiration; question non moins délicate, et où l'on sent que M. L. doit avoir quelque chose d'intéressant à nous dire. J'espère qu'il nous le dira; en attendant, il nous

donnera une histoire analogue pour le canon du Nouveau T., comme il le promet, et je me permettrai de lui demander deux additions qui ont leur prix dans un livre d'étude : 1° un index des noms propres pour chercher facilement les témoignages, et 2° — qu'il me pardonne mon exigence — un appendice où se trouveraient *in extenso* et dans leur langue, grec ou latin, les textes qu'il donne traduits dans le cours de son livre. Rien ne servirait mieux à mettre les étudiants en contact direct avec l'antiquité qu'un petit recueil de ce genre. M. L. connaît certainement l'ouvrage de Westcott sur le canon, classique en Angleterre ; ce recueil y occupe une quarantaine de pages. Que nos étudiants catholiques ne soient pas moins favorisés que les anglicans !

II

Au travail du consciencieux chercheur, d'allure modeste, opposons une de ces brillantes synthèses, un de ces morceaux qui ont des sons de fanfare et où l'on se met en frais de coquetterie avec le grand public. Je ne sais ce que la science peut y gagner, même quand c'est un savant de premier ordre qui tient la plume, comme M. J. Darmesteter. S'il nous avait parlé des langues et des doctrines anciennes de la Perse, en le lisant

nous n'aurions certainement que profit à faire; mais il a voulu nous donner une vue d'ensemble sur *les Prophètes d'Israël* [1], tels qu'ils apparaissent dans les théories de la critique et en particulier dans *l'Histoire d'Israël* de M. Renan. Cependant, comme juif, M. D. a tout droit de dire son mot sur les Prophètes; à ce titre, il peut nous intéresser vivement.

Ajoutons vite que ce juif est très dégagé des préjugés de sa race et a réduit sa foi religieuse à un subtil minimum. S'il est fier que le Dieu de ses pères soit devenu le Dieu du monde civilisé, c'est surtout peut-être depuis que la critique a, d'après lui, montré « comment Israël, au lieu d'être l'élu de Dieu, a fait Dieu même à la sueur de son front. » (p. 518.) Il est clair que le Dieu du Sinaï est ramené, du coup, pour sa plus grande perfection, « à la catégorie de l'idéal ». Ses foudres sont très refroidies et ses feux bien éteints. Sachons gré à M. D. d'en parler encore sur un ton ému. « Dans l'arrière-couche indestructible de son être, là où dort l'âme des ancêtres » il y a « un sanctuaire inconnu où s'élève par instant un parfum d'encens, une ligne de psaume, un cri douloureux ou triomphal qu'enfant il a jeté vers le ciel à la suite de ses pères, et qui le remet en

1. *Les Prophètes d'Israël et leur nouvel historien.* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1891.)

communion soudaine avec les prophètes d'autrefois. » C'est bien; mais tout cela ne nous rassure guère, nous laisse même assez inquiet sur la manière dont on va plier l'histoire pour la conformer à ces théories de la divinité. Ce qui ne contribue pas à diminuer notre inquiétude, c'est l'accent laudatif du début. « L'œuvre de M. Renan, nous dit-on, en dépit de la critique banale et superficielle qui affecte de n'y voir que l'ironie d'un grand désabusé, est *la grande œuvre constructive du siècle.* » (P. 515.)

M. D. ne nous rend pas moins un précieux service. Dans les pages assez diluées de M. Renan, le lecteur qui n'est pas au courant des choses bibliques, — et il y en a beaucoup en France, — suit avec peine le fil conducteur; on n'a pas toujours les préfaces sous les yeux; le cliquetis des noms exotiques, le miroitement des couleurs orientales charment, donnent le vertige, mais empêchent souvent de se bien reconnaître. C'est l'impression que me communiquait un lecteur, très versé en d'autres connaissances, mais pour la Bible vivant sur des souvenirs d'enfance. Dérouté, il admirait, mais en avouant qu'il ne distinguait pas nettement tous les contours. Je n'osais rappeler la fable, c'eût été injurieux pour mon interlocuteur, injuste pour le montreur de lanterne magique qui n'a rien oublié pour projeter avec art la lumière sur ses tableaux.

Dans l'esquisse de M. D., on a l'avantage de voir les choses en raccourci, mises au net dans des proportions qui permettent d'embrasser d'un regard l'édifice, d'en admirer, s'il y a lieu, l'ordonnance, mais aussi peut-être d'en remarquer plus aisément les vices de construction. Elle a déjà des lézardes et des manques de raccord en des endroits essentiels, cette œuvre constructive de la néo-critique. Il ne faut pas un œil très exercé pour les apercevoir. Je ne puis les signaler tous ici[1]. « On ne résume pas Hérodote, » dit M. D.

Voici un spécimen. Dans le célèbre passage où Isaïe présente comme un enfant nouveau-né le roi idéal qui doit donner une paix sans fin au trône de David et faire briller spécialement la lumière sur les contrées du Nord, les premières frappées par l'Assyrien, « les bords du lac, la Galilée des Gentils », M. D. ne veut voir qu'Ézékias, « l'idée du Messie lointain n'étant pas encore née »; c'est Ézékias qui, après la chute du royaume d'Israël, parvint, dit-il, à occuper le territoire du Nord, « de sorte que la ruine de Samarie avait en somme abouti au rétablissement de l'unité nationale. » (p. 532.) — Pour fausser la pensée du prophète, que d'entorses données aux documents bibliques

1. Voir dans la *Science catholique* du 15 mars 1891 : *La Nouvelle histoire d'Israël*, article du R. P. Lagrange, O. P.

et extra-bibliques! 1° Il faut supposer qu'Ézékias a occupé, et jusqu'aux parties les plus septentrionales, l'ancien royaume d'Israël, évacué par les Assyriens. Où M. D. a-t-il trouvé trace d'un si gros fait? Ni les livres hébreux ni surtout les annales assyriennes de Sargon ne permettent de le supposer. 2° L'oracle se rattache étroitement à celui qui le précède au chapitre VIII d'Isaïe, et à celui qui le suit au chapitre IX. Or, dans ces deux morceaux, la mention de Rasin, roi de Damas, qui fut battu et tué par Teglathphalasar (v. 732-730, d'après les inscriptions cunéiformes), nous reporte à une dizaine d'années avant la prise de Samarie (721). Vous antidatez sans façon l'oracle. 3° Si les deux précédentes considérations ont surtout poids pour les experts, en voici une qui frappera tout lecteur; elle relève du bon sens. M. D. avoue pour Ézékias l'âge de vingt-huit ans [1] au moment de la prise de Samarie (p. 531), et le prophète le présenterait, à un âge aussi mûr, comme un enfant nouveau-né! (*Parvulus natus est nobis,* etc., Is., IX). Qui avalera la couleuvre? Et tout cela en pure perte, car M. D. ne peut nier que quelques lignes plus loin dans Isaïe (ch. XI) il ne soit toujours question de ce roi idéal

1. Il avait même dépassé la trentaine, d'après les indications de *II Reg.* XVIII, 2, 10. Ne chicanons pas pour si peu; certains critiques sont habitués à prendre bien d'autres libertés avec les textes.

qui doit faire régner sur terre la justice et la paix, et il avoue ici (p. 533) que c'est un rejeton à venir de la race de David : voilà le Messie futur, et le prophète n'en parle pas comme qui proclame ou inculque une idée nouvelle, mais comme qui *exploite* et développe une croyance reçue. S'il l'avait étroitement liée à la personne d'Ézékias, il ne la reprendrait pas à la fin de son règne; elle serait rayée du recueil, elle aurait fait banqueroute.

Il faut noter aussi quelques aménités à l'adresse du christianisme à propos du rôle politique de Jérémie. « Jérémie n'est pas le saint ou le fanatique qui détruit la cité terrestre pour une cité céleste. Bien que le christianisme sorte des prophètes, il n'y a rien de chrétien, en ce sens, dans Jérémie (p. 542). » Ce n'est pas très clair, mais l'insinuation porte : on nous pardonnera d'être blessés au vif. Quel est le chrétien qui *détruit* la cité terrestre pour une céleste? Les enfants d'Israël s'imaginent facilement aujourd'hui qu'avec la fameuse ligue ils ont le monopole du patriotisme. Et cependant M. D. ajoute : « Jérémie eut l'*héroïsme sans pareil* de lutter contre la patrie du jour, infidèle à elle-même, au profit d'une patrie future qui n'était pas encore née (p. 543). » Les chrétiens n'ont pas une autre attitude quand des gouvernements maladroits les mettent dans la triste nécessité de montrer pareil héroïsme, de lutter

contre la patrie du jour, infidèle à elle-même, au profit d'une patrie future qu'il faut préparer. On peut dire d'eux comme M. D. de Jérémie : « Ce traître à la patrie (aux yeux de ses adversaires) était le patriote des patriotes. » Jérémie même serait allé plus loin. M. D. lui attribue ce vœu : « Puisque les conseils de raison étaient impuissants, que le *destin* s'accomplît et que l'avenir, plus radical, fût préparé par l'anéantissement de la patrie du jour! (p. 543.) » J'avoue que je n'ai nulle part trouvé pareil vœu dans Jérémie, qui ne connaît pas du reste le *destin*. L'incendie du temple, la destruction de Jérusalem, la chute de la dynastie davidique n'étaient pas l'anéantissement. Au-dessus de ces ruines, la patrie demeurait présente à Jérémie sous une figure plus émouvante et plus aimée : Rachel pleurant ses fils et refusant consolation parce qu'ils ne sont plus! (Jér. XXXI, 15.) Le patriotisme des chrétiens ne fait pas de tapageuse parade; il est trempé dans les larmes du Christ pleurant sur Jérusalem coupable qu'il veut sauver : « Jam ad descensum montis Oliveti... ut appropinquavit, videns civitatem flevit super illam dicens... Si cognovisses [1]! »

1. *Luc.* XIX, 37, 41. — Dans les trois circonstances notées par les évangélistes, de ses divines émotions, Jésus consacre trois nobles sentiments du cœur humain froissés par la douleur : l'amour maternel, quand il s'attendrit à la vue de la veuve de Naïm (*Luc.* VII, 13 : ἐσπλαγνίσθη); l'amitié, quand il pleura devant le tom-

Laissons de côté tous les autres accidents. Le principal défaut de construction est à la base, et on ne le voit nulle part mieux accusé que dans la synthèse, cependant très fidèle, de M. D. La critique a beaucoup insisté sur le rôle du prophétisme [1] et nous la suivrons volontiers sur ce terrain, pourvu qu'elle ne s'imagine pas naïvement qu'elle a découvert les Prophètes, comme le bon La Fontaine avait découvert Baruch; et certes elle rappelle parfois, surtout dans le chœur des thuriféraires, le ton exultant du fabuliste. Elle a cru cependant trouver quelque chose de nouveau, c'est incontestable; reste à savoir si ce ne sont pas « bâtons flottants ». — « Les prophètes qui, selon la conception traditionnelle, viennent, aux heures de défaillance, rappeler à Israël les vérités oubliées, sont en réalité les *créateurs de ces vérités*, et le prophétisme, au lieu d'être la fleur du judaïsme, en est la racine même (p. 516-517). » L'axe de l'histoire et de la littérature d'Israël est ainsi totalement déplacé. Je n'y contredis pas *a priori*, mais je veux savoir, si « la conception traditionnelle »

beau de son ami Lazare (*Io.* XI, 35 : ἐδάκρυσεν, les larmes jaillissent silencieuses); l'amour de la patrie en pensant au sort de Jérusalem. (*Luc.* ἔκλαυσεν, il pleura avec sanglots).

1. Elle laisse la plupart des écrits des prophètes à leur place traditionnelle, sauf quelques voix discordantes et isolées, comme celle de M. Havet, dont M. D. ne parle pas, et l'omission n'a rien de grave.

n'a pas pour base ces mêmes écrits des prophètes sur lesquels on fait tant de fonds. Partant de sa grande découverte, la critique, et M. D. à sa suite, essaie de nous dire ce que fut la religion d'Israël avant les prophètes, ce que fut son dieu, différant peu des autres dieux voisins, s'accommodant de leur promiscuité, « ni plus moral, ni plus doux, ni plus large ». Je prends patience, même quand on découpe à volonté dans les documents bibliques ce qui peut aller à ce tableau; j'attends toujours qu'on arrive enfin à ces écrits des prophètes qui doivent me prouver leur action créatrice pour transformer le dieu national et naturaliste en Dieu transcendant, unique, souverainement moral. J'attends. Enfin, au § 2, M. D. arrive aux écrits des prophètes; je crois toucher au port. Déception! je ne verrai rien. Au moment d'ouvrir le livre scellé, M. D., toujours d'après la critique, me fait sur l'œuvre créatrice cette déclaration qui me glace : « Ce travail est achevé dès les premiers prophètes dont nous avons la parole, Amos et Osée. *Rien d'essentiel n'a été inventé depuis, eux-mêmes sans doute n'ont rien inventé* et ne doivent leur titre de priorité qu'au hasard qui a fait périr l'œuvre de leurs prédécesseurs (p. 523). » La conception traditionnelle n'avait donc pas tort quand elle représentait les prophètes du VIII[e] siècle comme des réformateurs, quand elle reconnaissait dans leurs

écrits, comme déjà connues, les vérités, traditions et institutions religieuses qui font l'honneur d'Israël. Les prétendus créateurs n'ont rien créé; et la critique n'a d'autres ressources que les *feuillets perdus*, le hasard qui a fait périr l'œuvre des prédécesseurs, — ici, comme en anthropologie préhistorique, les ancêtres inconnus! — A entendre M. Renan parler du *Livre du Yashar* ou du *Livre des guerres de Yahvé,* on dirait qu'il les a feuilletés, le matin même, dans sa bibliothèque, ou au moins que, heureux fouilleur, il vient de les déchiffrer sur quelque papyrus. Hélas! feuillets perdus, témoins que l'on fait parler à volonté! Avec une dent, Cuvier reconstituait un mastodonte; je ne sais si, avec un titre et quelques vers ou fragments de vers, le plus helléniste des hellénistes oserait prétendre qu'il pût restituer un chant perdu d'Homère, et avec cette restitution refaire l'histoire et l'ancienne Grèce!

La construction critique reste donc suspendue en l'air aux feuillets perdus. Vous recourez aux prédécesseurs, à Élie, à Élisée, mais comment les connaissez-vous? Uniquement par des documents bibliques qui les présentent, eux aussi, comme des réformateurs. Vous le reconnaissez si bien que pour cela vous rejetez l'âge de ces documents à une époque postérieure. Alors, où est votre point d'appui? Il n'y en a pas d'autre qu'une théorie *a priori,*

la théorie de l'évolution, « l'âme moderne ». Elle n'est pas directement avouée, mais on la respire à pleins poumons dans la synthèse de M. D., comme dans toute l'atmosphère ambiante de la critique moderne. Israël, faisant son dieu comme tous les autres peuples, *n'a dû* arriver que par tâtonnements, et bien après le temps où la tradition plaçait la révélation sinaïtique, à l'idée pure de Dieu. — Dites cela, soit; mais ne le donnez pas pour de l'*histoire*. Vous ne l'avez pas constaté; ce qui constitue, d'après vous, les plus anciennes archives authentiques de ce peuple, ne porte pas trace de ce tâtonnement, *suppose le travail achevé*. Il vous restera même, au point de vue rationnel, à expliquer pourquoi Israël, et Israël seul, est arrivé à cette transcendance.

Ainsi donc vous ne faites pas de l'histoire; vous n'avouez pas non plus la philosophie — mot lourd et aussi suranné aujourd'hui que celui de rhétorique. Que faites-vous donc? — De la divination! — Si nous, gens d'église et de préjugé, dévots à l'âme de fiel, hantés du démon de dénigrement, nous prononcions le mot, on hausserait les épaules et on passerait dédaigneux. Mais non, c'est l'admirateur, le savant collègue qui le dit; c'est de lui que nous tenons l'aveu comme d'un candide enfant de chœur ébloui, et il ne fait que donner corps à une pensée qui est dans l'air. La haute valeur de l'œu-

vre de M. Renan, sa puissante attraction « ne tient ni à l'intérêt historique du sujet, ni même au génie de l'écrivain; cela tient au coup de *baguette divinatoire* par lequel l'*historien magicien* a fait du vieux texte lapidaire jaillir à flots toute l'âme moderne » (p. 516). Nous n'y contredirons pas. Mais qu'ont à faire en histoire la *magie* et la *baguette divinatoire* [1]? Naïfs, attardés aux vieilles méthodes, nous pensions que c'était à d'autres sources qu'il fallait puiser l'intelligence du vieux texte lapidaire. M. D. a livré le secret du mage. Il y a des coups d'encensoir qui cassent le nez, des éloges qui

1. Nos anciens, dont la méthode nous paraît un peu lourde, savaient très bien distinguer l'office de narrateur et celui de devineur, témoin cette réflexion de Pallavicini au XVII[e] siècle (*Hist. du conc. de Trente*, XVIII, 9). Il vient de relever, pièces en mains, une erreur de Sarpi; il veut de plus en indiquer la cause, et il ajoute : « Maintenant, pour expliquer de quelle manière Sarpi a pu tomber dans une erreur aussi grossière,... je veux cette fois imiter sa méthode, qui est de passer de l'office de narrateur à celui de devineur, mais avec cette différence entre lui et moi, que lui, lorsqu'il fait le devin, veut toujours passer pour historien, tandis que je déclare nettement que ce que je vais dire n'est qu'une conjecture. » Voilà qui est honnête; mais quand on consent à séparer ainsi les conjectures des données positives, on compose une œuvre d'une lecture plus ou moins ingrate. Aujourd'hui, à côté de la tendance très louable qui pousse les uns à la recherche des sources et des documents, à leur publication intégrale et minutieusement exacte, il faut constater chez les autres la tendance à faire soi-disant d'après ces sources, des *reconstitutions vivantes du passé*, où tout est fondu, conjectures et données positives. Ce qui est profit pour l'effet littéraire, n'est, je le crains, que perte regrettable pour l'histoire.

valent les prévenances de l'ours chassant l'importune mouche. Tel qui excelle à souffler dans la flûte, pince à faux les cordes de la harpe. La dévotion envers le maître du Collège de France ne donne pas toujours la souplesse du doigté. Retenons le mot, il est digne de faire époque et de figurer sur le frontispice de « la grande ŒUVRE constructive du siècle » : *Historien magicien,* qui, au coup de la baguette divinatoire, fait jaillir du texte lapidaire toute l'âme moderne, c'est-à-dire à peu près tout ce qu'il veut. Quel honneur pour la science française !

Nous sourions des artistes du XVI^e^ siècle qui reconstituaient les monuments antiques de l'Asie ou de l'Égypte, selon les proportions de Vitruve, en style de la Renaissance. Quel avantage d'avoir mieux su aujourd'hui nettoyer en détail chaque pierre, lui rendre l'aspect primitif, si nous l'encastrons dans une façade conçue selon les proportions « de l'âme moderne » ? M. Renan proteste dans ses préfaces qu'il peut avoir çà et là manqué quelques détails, mais qu'il est sûr de la vérité de l'ensemble, celle qui importe le plus. — Non, maître, c'est peut-être une illusion ; vous ne pouvez être juge et partie ; renversez votre lorgnette. Vos détails sont en général excellents ; votre érudition, qui a nos riches bibliothèques et musées à son service, est exactement informée ; dans vos ouvrages, ces

richesses s'étalent bien triées, comme dans des vitrines avec art classées. Mais c'est la glose qui est peccante, c'est la construction d'ensemble qui porte à faux. La baguette divinatoire vous entraîne et vous joue de vilains tours, et voilà comment les vieilles pierres et le *texte lapidaire* attendent et soupirent encore après un historien *qui ne soit pas magicien.*

Le dirai-je? Je quitte M. D. avec regret; malgré tout, c'est une âme religieuse qui m'est sympathique. Il a compris que « ce n'est ni de Babylone, ni même d'Athènes ou de Rome que seraient descendus le Décalogue et le Sermon de la montagne » (p. 543). Ce rapprochement seul l'honore. Il veut faire sortir la génération présente de l'ornière banale où elle se traîne, l'éloigner des abîmes où une littérature malsaine l'emporte; il veut qu'elle ait un idéal, une religion; et, après un rapprochement saisissant entre le poète Lucrèce et le berger inspiré Amos, plus vieux de huit siècles, il s'écrie : « La religion du XX^e^ siècle... naîtra de la fusion du prophétisme et de la science. » C'est son dernier mot. Cette religion n'est pas à faire; elle est faite. J'en appelle au grand juif auquel M. D. saura au moins gré d'avoir été le plus ardent propagateur du Dieu d'Israël parmi les Gentils, j'en appelle à saint Paul définissant la foi nouvelle : la récapitulation de tout dans le Christ (*Ephes.* I, 10). *La foi*

du chrétien embrasse toutes les vérités et toutes les aspirations des anciens prophètes, elle a de plus les baumes de l'Évangile pour guérir les plaies des âmes ; et *la raison du chrétien,* affranchie, est prête à chercher, discerner, accepter avec amour et répandre toutes les vérités de la science, — trop heureux que sa foi le mette en garde contre les fantaisies de la divination ou contre la fausse monnaie scientifique.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Introduction : Notice sur M. Jacques Thomas, par M. Pierre Batiffol IX

I. — L'Église et les judaïsants. 1

II. — Introduction à l'étude de l'hébreu. 197

III. — Programme d'étude sur les Prophètes. 233

IV. — Étude sur Isaïe. 251

V. — L'oracle d'Isaïe contre les Philistins. 263

VI. — Les Lamentations de Jérémie et l'histoire de l'alphabet 277

VII. — Ninive « la grande cité ». 283

VIII. — La Vulgate et le Concile de Trente. 307

IX. — M. Loisy et M. Darmesteter. 329

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01235 7895